LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXXII - 33

LOUVAIN

1913-1914 - 16

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XIV.

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

86, rue de Bruxelles, 86

1913


LIBRARY
JUN 24 1975
UNIVERSITY OF TORONTO

LES QUATRE ODES DE NĀGĀRJUNA

PAR

L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

Nirupamastava — Lokātītastava — Cittavajrastava
Paramārthastava.

[Tandjour, Bstod, fol. 77b-81b]

Le commentaire du Bodhicaryāvatāra par Prajñākaramati contient quelques stances accompagnées de la mention : « comme il est dit dans le *catustava* », c'est-à-dire dans le « quatre-hymnes ».
Par le fait, aucun hymne ne porte ce titre, qui désigne quatre *stavas* de Nāgārjuna qui se font suite dans la version du Tandjour, précédés et suivis de *stotras* du même auteur. Nos citations se rencontrent dans le premier et dans le second de ces hymnes, mais il me semble certain que les deux derniers complètent le groupe du Catustava.

C'est une opération délicate que de mettre du tibétain en sanscrit et en français. La tâche est ici facilitée par l'heureuse rencontre d'un certain nombre des stances originales, soit dans la Bodhicaryāvatārapañjikā, soit dans la Madhyamakavṛtti, soit ailleurs encore. — M. F. W. Thomas m'a encouragé et aidé à traduire ces petits textes de bout en bout, là même où le sens paraissait mal assuré.

I

/ dpe med par bstod pa /

1 / gañ zhig lta bas phoñs pa yi / / hjig rten hdi la phan brtson khyod / / dños po med pai don rig pas / / dpe med khyod la phyag hthsal bstod /

2 / gaṅ zhig khyod kyi[s] cuṅ zhig kyaṅ / / saṅs rgyas spyan gyis ma gzigs pa / / khyod kyi gzigs pa bla med de / / de ñid don ni rig pa lags /

3 / don dam pa yi yod pa ñid / / rtog daṅ rtogs bya mi mṅa zhiṅ / / E ma ho mchog tu rtogs dka bai / / chos ñid saṅs rgyas rnams kyis rtogs /

4 / khyod kyis cuṅ zhig ma bskyed ciṅ / / chos rnams bkag pa aṅ ma lags la / / mñam pa ñid kyi lta ba yis / / bla na med pai go hphaṅ brñes /

5 / hkhor ba spaṅs par gyur pa yis / / mya ṅan hdas khyod mi bzhed kyis / / hkhor ba ma dmigs pa ñid kyi / / zhi de mgon po khyod kyis rtogs /

6 / khyod kyis kun nas ñon moṅs daṅ / / rnam byaṅ ro gcig gyur rig pas / / chos dbyiṅs mṅon par dbyer med pa / / kun tu rnam par dag par gyur /

7 / gtso bo khyod kyi gaṅ zhig tu / / yi ge gcig kyaṅ ma gsuṅs pa / / gdul byai hgro ba ma lus pa / / chos kyi char gyis thsim pa aṅ mdzad /

8 / mkha daṅ mñam pai thugs mṅa khyod / / phuṅ po khams daṅ skye mched la / / chags par gyur pa mi mṅa bas / / chos rnams kun la brten ma lags /

9 / mgon khyod sems can hdu çes kyis / / hjug pa kun tu mi mṅa yaṅ / / sdug bsṅal gyur pai sems can la / / sñiṅ rjei bdag ñid gyur pa aṅ khyod /

10 / bde daṅ sdug bsṅal de gyur pa / / rtag mi rtag sogs las gtso khyod / de ltai rnam rtog sna thsogs kyis / / thugs ni chags par gyur ma lags /

11 / chos rnams [78B] gaṅ du aṅ hgro oṅ med / / de bzhin khyod kyi gçegs pa aṅ lags / / hga ru spuṅs pa aṅ ma lags la / / de bzhin don dam rig pa aṅ lags /

12 / kun gyi rjes su zhugs gyur kyaṅ / / hga ru hbyuṅ yaṅ ma lags la / / skye daṅ chos daṅ sku rnams kyaṅ / / thub chen khyod kyi bsam mi khyab /

13 / gcig daṅ gzhan pa rnams spaṅs pa / / brag cha lta bui hgro ba rnams / / hpho daṅ hjig pa rnams spaṅs par / / smad pa med par khyod kyis rtogs /

14 / rtag daṅ chad pa daṅ bral zhiṅ / / mthsan ñid mthson bya rnam

spaṅs par / / gtsobos rmi lam sgyu sogs bzhin / / hkhor ba ṅes par rtogs pa lags /

15 / bag chags gzhir gyur mthar thug pai / / khyod kyis ñon moṅs sdig pa spaṅs / / ñon moṅs ñid kyi raṅ bzhin yaṅ / / khyod kyi bdud rtsi ñid du bsgrubs /

16 / dpa po khyod kyi gzugs rnams kyi / / mthsan ma med mthoṅ gzugs med bzhin / / mthsan gyis hbar bai sku ñid kyaṅ / / gzugs su spyod yul ñid du mthoṅ /

17 / gzugs su mthoṅ bas mthoṅ min kyaṅ / / mthoṅ no zhes ni rjod par byed / / chos mthoṅ bas ni çin tu mthoṅ / / chos ñid mthoṅ ba ma yin no /

18 / khoṅ stoṅ khyod kyi sku la med / / ça daṅ rus pa khrag kyaṅ med / / nam mkhai dbaṅ poi gzhu bzhin du / / khyod kyi sku ni ston par mdzad /

19 / sku la sñun med rus pa aṅ med / / bkres daṅ skom pa hbyuṅ med kyaṅ / / khyod ni hjig rten rjes hjug phyir / / hjig rten spyod pa aṅ bstan par mdzad /

20 / las kyi sgrib pai skyon rnams kyaṅ / / sdig med khyod kyis kun spaṅs kyaṅ / / khyod kyi sems can rjes hjug phyir / / las spaṅs pa yaṅ rab tu bstan /

21 / chos kyi dbyiṅs la dbyer med phyir / / gtso bo theg dbye ma mchis kyaṅ / / khyod kyis theg pa [179a] gsum bstan pa / / sems can gzhug pai ched du lags /

22 / rtag ciṅ brtan la zhi ba yi / / chos kyi raṅ bzhin khyod kyi sku / / rgyal bas gdul bya dgrol bai phyir / / khyod kyis mya ṅan hdas par bstan /

23 / graṅs med hjig rten khams rnams su / / hdas daṅ bltams daṅ mṅon byaṅ chub / / hkhor ba thar par ṃos rnams kyi / / khyod la gus rnams kyis kyaṅ mthoṅ /

24 / mgon po sems pa mi mṅa zhiṅ / / rnam rtog *g*yo ba mi mṅa yaṅ / / khyod kyis ṅaṅ gis hjig rten la / / saṅs rgyas mdzad pa aṅ hjug par hgyur /

25 / de ltar bde bar gçegs pa bsam mi khyab me tog / / gis brgyan pa las bdag gi bsod nams gaṅ thob par / / gyur pa hdis ni sems can ma lus pa hdi dag / / mchog tu rtogs dka thub pai chos kyi snod gyur cig / / dpe med par bstod pa slob dpon klu sgrub kyis mdzad pa rdzogs so /

Nirupamastava

[LOUANGE DE L'INCOMPARABLE]

1. A vous qui êtes appliqué au bien du monde tourmenté par les vues fausses, à vous qui êtes sans égal par la connaissance du sens de l'irréalité, hommage et louange !
2. Vous qui ne voyez rien que ce soit par votre œil de Bouddha, votre vision est supérieure (1) ; vous savez la réalité (*tattvārtha*).
3. Essence (*sattā*) de la réalité suprême (*paramārtha*), exempte de pensée et de pensable (*bodha*, *bodhya*), la très difficile à penser nature des choses (*dharmatā*), ah ! les Bouddhas la pensent.
4. Vous ne produisez quoi que ce soit et ne niez pas les choses (2) ; par la vue de l'égalité [de toutes choses, *samatā*], vous possédez le stade suprême.
5. Vous ne recherchez pas le *nirvāṇa* par l'abandon du *saṃsāra* ; mais, ô protecteur, vous pensez que la paix est dans la non prise en considération (*ālambana*) du *saṃsāra*.
6. Comme vous savez que l'impureté (*saṃkleśa*) et la pureté (*vyavadāna*) ont une même saveur (= nature), l'indivisible *dharmadhātu* est absolument purifié.
7. Maître, vous ne prononcez pas une seule syllabe, et le monde des êtres à convertir tout entier est rassasié par la pluie de la Loi (3).

---

(1) *bla med* plutôt que *sla med*, difficile.

(2) Comparer *Nirupamastava*, st. 23.

(3) Cité *Bodhicaryāvatāra*, IX, 36 (p. 420, *Catustave* 'py uktam) :
nodāhṛtaṃ tvayā kiṃ cid ekam apy akṣaraṃ vibho /
kṛtsnaś ca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ //

8. Votre pensée est semblable à l'espace, sans attachement aux *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, et ne se repose sur aucune chose (1).

9. O protecteur, vous êtes absolument exempt de la notion de créature ; et cependant vous êtes toute compassion pour les malheureuses créatures (2).

10. Maître, votre pensée est impolluée par les diverses conceptions de cette nature : heureux et souffrant, permanent, impermanent, etc. (3).

11. Les *dharmas* ne vont nulle part, ni ne viennent : ainsi (*tathā*) êtes-vous parti (*gata*) (4) ; et nulle part ils ne s'accumulent : ainsi connaissez-vous la réalité (*paramārtha*).

12. Bien que vous vous adaptiez à tout, vous n'êtes nulle part ; naissances, *dharmas*, corps, ô grand muni, sont chez vous incompréhensibles.

13. Vous savez, ô irréprochable, que les êtres, exempts d'unité et de diversité, sont comme un écho, qu'ils ne passent pas d'une existence à une autre, et ne périssent pas (5).

14. Vous savez, ô maître, que le *samsāra*, exempt de permanence (*śāsvata*) et d'anéantissement (*uccheda*),

---

(1) Comparer *Pañcakrama*, (Louvain, 1896) V, 9 a-b :
anihśrito si skandheṣu dhātuṣv āyataneṣu ca
et V, 11 c :
ākāśasamacitto si.

(2) Cité *Bodhicaryāvatāra*, IX, 76 (p. 489, *Catustave* 'pi) :
sattvasaṃjñā ca te nātha sarvathā na pravartate /
duḥkhārteṣu ca sattveṣu tvam atīva kṛpātmakaḥ //
Notre texte porte *duḥkhībhūteṣu*.

(3) *Sogs las* fait difficulté; *de gyur pa = sukhaduḥkhībhūta*?

(4) Littéralement *tathā bhavato gamanam*.

(5) Cité *Madhyamakavṛtli*, p. 215. 5.
ekatvānyatvarahitaṃ pratiśrutkopamaṃ jagat /
saṃkrāntimāsādyagataṃ (??) buddhavāṃs tvam aninditaḥ //
c. ḥpho daṅ ḥjig pa daṅ bral bar.

exempt de caractère (*lakṣaṇa*) et de caractérisé (*lakṣya*), est comme un rêve, une magie.

15. Vous avez abandonné passion (*kleśa*) et péché qui ont pour base et fin les *vāsanās* (?) ; et la nature même du *kleśa*, vous en faites de l'ambroisie.

16. O héros (*vīra*), on voit l'absence de caractère (*ānimitta*) de vos formes ; vous êtes sans forme ; et cependant on voit, comme une forme, dans le domaine [de la visibilité], le corps qui brille des marques.

17. [Vous] voir comme forme, ce n'est pas [vous] voir ; cependant on dit qu'on [vous] voit ; [vous] voir en *dharma*, c'est vraiment vous voir ; [cependant] la *dharmatā* est invisible (1).

18. Il n'y a, dans votre corps, ni vide, ni chair, ni os, ni sang ; vous faites voir votre corps semblable à l'arc d'Indra dans l'espace (2).

19. Il ne se produit dans votre corps ni maladie, ni impureté, ni faim, ni soif ; et cependant, pour vous adapter au monde, vous faites voir la manière de faire du monde (2).

20. O sans-péché, vous avez abandonné les défauts de

---

(1) Comparer *dharmato buddhā draṣṭavyā..*., *Vajracchedikā* p. 43; voir *Udānavarga* XXII. 11; *Madhyamakavṛtti* p. 448; Madhyamakāvatāra p. 361.

(2) Cité *Pañcakrama*, IV, 2-3, stances adressées au Vajraguru

sauṣiryaṃ nāsti te kāye māṃsāsthirudhiraṃ na ca /
indrāyudham ivākāśe kāyaṃ darśitavān asi
nāmayā nāśuci kāye kṣuttṛṣṇāsaṃbhavo na ca /
tvayā lokānuvṛttyarthaṃ (*a*) darśitā laukikī kriyā //

Comparer *Suvarṇaprabhāsa*, III (Buddhist Text Society, p. 8) :

anasthirudhire kāye kuto dhātur bhaviṣyati...

et *Mahāvastu* I, 168 :

karonti nāma āhāraṃ na caiṣāṃ bādhate kṣudhā ..
pibanti nāma pāniyaṃ pipāsā ca na bādhate /. ..
. . . . esā lokānuvartanā //

(*a*) MS. °anucyutyartham

l'obstacle qui s'appelle acte (*karmāvaraṇa*) ; et cependant, pour vous adapter aux créatures, vous montrez l'abandon des actes.

21. Le *dharmadhātu* étant indivisible, il n'y a pas de division dans le véhicule, ô protecteur ; et cependant, pour le salut des créatures, vous avez enseigné trois véhicules (1).

22. Votre corps est permanent, ferme, pacifique, ayant pour nature le *dharma* ; et cependant, ô victorieux, pour délivrer les fidèles, vous avez fait voir le *nirvāṇa*.

23. Dans d'innombrables univers, ceux qui veulent la délivrance du *saṃsāra*, ceux qui vous vénèrent, voient [votre] *abhisaṃbodhi* soit passée, soit actuelle (2).

24. O protecteur, vous êtes sans pensée (*citta*), sans idée (*vikalpa*), sans mouvement ; et cependant, dans le monde, vous accomplissez par nature le geste d'un Bouddha.

25. Par le mérite que j'ai acquis en ornant le Sugata de fleurs incompréhensibles, puissent toutes les créatures devenir des réceptacles des qualités du Muni très difficiles à comprendre.

II

/ hjig rten las hdas par bstod pa /

1 / dben pai ye çes rig gyur pa / / hjig rten hdas khyod phyag hthsal hdud / / gañ khyod hgro la phan pai phyir / / yul (3) riñ thugs rjes ñal bar gyur /

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 16 (*Muséon*, 1903, p. 388)
dharmadhātor asambhedād yānabhedo sti na prabho /
yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvatārataḥ //

(2) Traduction conjecturale.

(3) Lire *yun*

2 phuṅ po tsam las grol ba yi / / sems can med par khyod
bzhed la / / sems can don la aṅ mchog gzhol bar / / thub pa
chen po khyod ñid bzhugs /

3 blo ldan khyod kyi[s] phuṅ de aṅ / / sgyu ma smig rgyu dri
za yi / / groṅ khyer rmi lam ji bzhin du / / blo ldan rnams la
rab tu bstan /

4 gaṅ dag rgyu las byuṅ ba rnams / [79B] / de med par ni yod
min pas / / gzugs brñan ñid daṅ mthsuṅs pa ru / / gsal bar ci
yi phyir mi hdod /

5 hbyuṅ ba mig gi gzugs (1) min pas / / de dṅos mig gi ji ltar
yin / gzugs ñid gzuṅ bar rab bkag pa / / gzugs ñid khyod
kyis de ltar gsuṅs

6 thsor bya med par de med pas / / thsor ba ñid ni bdag med
pas / / thsor ba de yaṅ raṅ bzhin gyis / / yod pa med par
khyod ñid bzhed /

7 miṅ daṅ don dag tha dad min / / me yis kha ñid bthsig par
hgyur / / gzhan na aṇ rtogs pa med hgyur zhes / / bden pa
gsuṅ ba khyod kyis bstan

8 byed po raṅ dbaṅ las ñid kyaṅ / / tha sñad du ni khyod kyis
bstan / / phan thsun bltos pa can ñid du / / grub par khyod
ni bzhed pa lags /

9 byed po yod min spyod (2) pa aṅ med / / bsod nams de min
rten hbrel skyes / / brten nas skyes kyaṅ ma skyes zhes /
thsig gi bdag po khyod kyis gsuṅs /

10 çes pa (3) med par çes pa min / / de med rnam par çes pa aṅ
med / / de phyir çes daṅ çes bya dag / / raṅ dṅos med ces
khyod kyis gsuṅs /

11 / mthsan ñid mthson bya gzhan ñid ni (4) / / mthson bya
mthsan ñid med par hgyur / / tha dad min na aṅ de med par /
khyod kyis gsal po ñid du bstan /

12 / mthsan ñid mthson bya rnam bral zhiṅ / / thsig gis brjod pa
rnam spaṅs par / / khyod kyis ye çes sbyan ñid kyis / / hgro ba
hdi dag zhi bar mdzad /

(1) Lire *gzuṅ*
(2) Sic
(3) Lire *çes bya*
(4) Lire *na*

13 / dṅos po yod pa ñid mi skye / / med pa aṅ ma yin yod med min / / bdag las ma yin gzhan las min / / gñis min skye ba ji lta bu /

14 / yod pa gnas par rigs hgyur gyi / / hjig par hgyur ba ma yin no / / med pa mi gnas par rig[s] pas / [80a] / hjig par hgyur ba ma yin no /

15 / re zhig zhig pai rgyu las kyaṅ / / hbras bu hbyuṅ bar mi rigs la / / ma zhig las min rmi lam daṅ / / hdra bai skye ba khyod ñid bzhed /

16 / zhig daṅ ma zhig pa dag gis / / rgyu las hbras bu hbyuṅ ba dag / / sgyu ma hbyuṅ ba bzhin du hbyuṅ / / kun kyaṅ de bzhin khyod kyis gsuṅs (1) /

17 / de phyir khyod kyis hgro hdi dag / / yoṅs su brtags pa las byuṅ bar / / kun tu çes bya hbyuṅ ba na aṅ / / skye ba med ciṅ hgag med gsuṅs /

18 / rtag la hkhor ba yod ma yin / / mi rtag pa la aṅ hkhor ba med / / de ñid rig pai mchog khyod kyis / / hkhor ba rmi lam hdra bar gsuṅs /

19 / sdug bsṅal raṅ gis byas pa daṅ / / gzhan gyis byas daṅ gñis kas byas / / rgyu med par ni rtog ge hdod / / khyod kyi rten nas hbyuṅ bar gsuṅs /

20 / rten ciṅ hbrel bar gaṅ byuṅ ba / / de ñid khyod ni stoṅ par bzhed / / dṅos po raṅ dbaṅ yod min zhes / / mñam med khyod kyi seṅ gei sgra /

21 / kun rtog thams cad spaṅs pai phyir / / ston ñid bdud rtsi ston mdzad na / / gaṅ zhig de la zhen gyur pa / / de ñid khyod kyis çin tu smad /

22 / bems po gzhan dbaṅ stoṅ pa ñid / / sgyu ma bzhin du rkyen hbyuṅ bar / / mgon po khyod kyis chos kun gyi / / dṅos med goms par mdzạd pa lags /

23 / khyod kyis cuṅ zhig ma bskyed ciṅ / / hga yaṅ bkag pa ma mchis la / / sṅon gyi ji ltar phyis de bzhin / / de bzhin ñid ni thugs su chud /

24 / hphags pa rnams kyi[s] brten pa (2) yi / / bsgoms ma zhugs par mthsan med hdi / / rnam par çes par hgar hgyur ram /

---

(1) Xylogr. *bsruṅs*

(2) *brten pa* pour *bsten pa.*

25 / mthsan ma med la ma zhugs par / / thar pa med ces gsuṅs pai phyir / / de phyir khyod kyis theg chen rnam(s) / / ma lus par ni [80 B] de ñid bstan /

26 / bstod pai snod khyod bstod pa las / / bdag gi bsod nams gaṅ thob pa / / des ni ḥgro ba ma lus rnams / / mthsan mai ḥchiṅ las grol gyur cig

Lokātītastava

[Louange de celui qui a dépassé le monde]

1. Hommage à vous qui avez dépassé le monde, connaissant le savoir (*jñāna*) de l'isolement (*vivekajñāna* ?), et qui [cependant] êtes longtemps (1) exercé par la compassion pour l'utilité du monde.
2. Vous savez que les créatures n'existent pas en dehors des *skandhas* ; et [cependant], grand Muni, vous vous appliquez tout entier dans l'intérêt des créatures.
3. Intelligent (*dhīman*), vous enseignez aux intelligents que ces *skandhas* même sont comme une magie, un mirage, une ville de gandharvas, un rêve.
4. Les choses qui naissent en raison de cause et qui n'existent pas en l'absence de cause, comment ne pas admettre qu'elles sont manifestement semblables à un reflet (2) ?
5. Les éléments (*bhūtas*) ne sont pas perceptibles à l'œil ; comment les [choses] qui sont faites de ces [éléments] seraient-elles visibles (*cākṣusa*) ? Réfutant la perceptibilité des objets visibles (*rūpa*), vous avez ainsi parlé des objets visibles (*rūpa*) (3).

(1) *yun riṅ* plutôt que *yul riṅ*

(2) Cite *Madhyamakavṛtti*, p. 413 :

hetutaḥ saṃbhavo yeṣāṃ tadabhāvān na santi ye /
kathaṃ nāma na te spaṣṭaṃ pratibimbasamā matāḥ //

(3) Cette stance, — qui réfute la perceptibilité du *rūpa*, soit *mahā-*

6. Comme la *vedanā* (sensation) même n'existe pas en soi, puisqu'elle n'existe pas en l'absence de *vedya* (sensible), vous pensez que la *vedanā* aussi [, comme le *rūpa*,] n'existe pas en nature propre.

7. Si le nom et la chose (*artha*) ne sont pas différents, le feu brûlera la neige ; s'ils sont différents, [l'objet] ne sera pas pensé : ainsi enseignez-vous, vous qui dites la vérité (1).

8. Vous enseignez, au point de vue de l'expérience, agent dépendant de soi-même et acte ; mais vous pensez qu'ils n'existent qu'en raison l'un de l'autre.

9. Il n'y a pas d'agent, ni non plus de mangeur [du fruit de l'acte] ; mérite et démérite naissent par causation ; et ce qui naît en raison d'une cause ne naît pas, avez-vous dit, vous qui êtes le maître de la parole (2).

10. En l'absence d'objet de connaissance (*jñeya*), il n'y a pas de connaissance (*jñāna*) ; en l'absence de [connaissance], il n'y a pas de *vijñāna* ; par conséquent vous avez dit que *jñāna* et *jñeya* sont sans être propre.

---

bhūta, soit *bhautika*. — est citée dans *Madhyamakāvatāra* (Bibl. Buddhica, p. 200) avec des leçons plus correctes :

hbyuṅ rnams mig bzuṅ ma yin na /
/ de byuṅ mig bzuṅ ji ltar zhes /
/ gzugs la de skad gsuṅs pa na /
/ khyod kyis gzugs kyi hdzin pa bzlog /

a. gzugs est une faute pour *gzuṅ* ou *bzuṅ*, *b. de dṅos = tadbhāva = de byuṅ = tadbhava ; mig gi = cākṣusa = mig bzuṅ = cakṣurgrāhya.*

(1) Traduction hasardée.

(2) Ces deux stances sont citées dans *Bodhicaryāvatāra* IX, 73 (Bibl. Ind. p. 476)

kartā svatantraḥ karmāṇi tvayoktaṃ vyavahārataḥ /
parasparāpekṣikī tu siddhir abhimatānayoḥ //
na kartāsti na bhoktāsti puṇyāpuṇyaṃ pratītyajam /
yat pratītya na taj jātam proktaṃ vācaspate tvayā //

a. La version tibétaine du Bodhic. porte *za ba po = bhoktā*, le *spyod pa* est obscur.

11. Si le caractère (*lakṣaṇa*) est différent du caractérisé (*lakṣya*), le caractérisé existera sans caractère [: par exemple, le feu sans chaleur] ; s'il n'y a pas de différence entre eux, ils n'existent ni l'un ni l'autre ; vous l'avez clairement expliqué (1).

12. Dégagé du *lakṣaṇa* et du *lakṣya*, abandonnant l'expression en paroles, vous apaisez ce monde par le pur savoir.

13. Ce qui existe ne naît pas, ni non plus ce qui n'existe pas, ni non plus ce qui en même temps existe et n'existe pas ; ne naît pas de soi, d'autrui, des deux. Comment y aurait-il naissance ?

14. Ce qui existe, durant comme il est juste, ne périt pas ; ce qui n'existe pas, ne durant pas comme il est juste, ne périt pas.

15. Il ne convient pas que l'effet naisse de la cause détruite, ni non plus de la cause non détruite : vous pensez donc que la naissance est semblable à un rêve.

16. La production d'un effet en raison d'une cause détruite ou non détruite est comme la production d'une magie ; vous enseignez que toute production est telle (2).

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 64.
lakṣaṇāl lakṣyam anyac cet syāt tal lakṣyam alakṣaṇam /
tayor abhāvo 'nanyatve vispaṣṭaṃ kathitaṃ tvayā //
Notre version correspond à un texte *tadabhāvo*, mais le tibétain ne pouvait marquer le duel qu'en ajoutant une syllabe.

(2) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 108 :
niruddhād vāniruddhād vā bījād aṅkurasaṃbhavaḥ /
māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //
Variante dans la citation de *Madhyamakāvatāra*, p. 97 :
sa bon zhig daṅ ma zhig las /
/ myu gu ḥbyuṅ ba ma yin pas /
/ khyod kyis skye ba thams cad ni /
/ sgyu ma ḥbyuṅ ba bzhin du gsuṅs /

17. Aussi vous dites que ce monde doit être compris (*parijñeya*) comme produit par l'imagination (*parikalpa*) ; tout produit qu'il soit, il ne naît pas, il n'est pas détruit (1).

18. Le permanent (*nitya*) ne peut transmigrer, ni non plus l'impermanent : vous dites, ô le meilleur de ceux qui savent la vérité, que la transmigration est comme un rêve (2).

19. Les sophistes veulent que la souffrance soit faite par soi, par un autre, par les deux, ou qu'elle soit sans cause : mais vous enseignez qu'elle naît par causation (3).

20. Cela même qui est produit par causation, vous le regardez comme vide ; il n'y a pas d'être (d'existence) dépendant de soi : c'est là votre non-pareil rugissement (4).

« La pousse n'est produite ni de la semence détruite, ni de la semence non détruite : vous dites que toutes les naissances sont comme la production d'une magie ».

b. Notre texte porte « cause » et « effet » (*phala*), le *Bodhic.* et le *Madh. avat.* « semence » et « pousse » — Le *Madh. avat.* seul a une négation : *bījān nāṅkurasaṃbhavaḥ.*

(1) Cité *Bodhic.* ibid.
.atas tvayā jagad idaṃ parikalpasamudbhavam /
parijñātam asadbhūtam anutpannam na naśyati //

c. Au lieu de *asadbhūta*, notre texte porte *utpannam api.*

d. Le *gsuṅs* (*tvayā... ucyate*) du tibétain manque dans le sanscrit qui construit : *tvayā parijñātam.*

(2) nityasya saṃsṛtir nāsti naivānityasya saṃsṛtiḥ /
svapnavat saṃsṛtiḥ proktā tvayā tattvavidāṃ vara //

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 55 et 234 :
svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukam /
tārkikair iṣyate duḥkhaṃ tvayā tūktaṃ pratītyajam //

(4) Cité Bodhicaryāvatārapañjikā, IX, 34 (p. 427)
yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //

a-b. Notre version correspond à un original : *yat pratītyasamutpannaṃ śūnyaṃ tad eva te matam.* — Nous rencontrons la même ligne dans un fragment de Stotra, cité Bodhicār. IX, 106, ad finem :

21. Vous avez enseigné l'ambroisie de la vacuité pour qu'on abandonne toute imagination (*saṃkalpa*) ; mais celui qui se prend à la vacuité, vous le condamnez surtout (1).

22. Inintelligentes, dépendantes d'autrui, vides, produites par des causes comme sont les magies, ô protecteur, vous méditez l'irréalité de toutes les choses.

23. Vous ne produisez ni ne niez quoi que ce soit ; comme avant, ainsi après vous comprenez la *tathatā* (2).

24. Sans entrer dans la méditation (*bhāvanā*) pratiquée par les Nobles, on ne distinguera pas l'*ānimitta* ......

25. « Sans entrer dans l'*ānimitta*, il n'y a pas de délivrance » ; ainsi est-il dit ; aussi enseignez-vous la vérité, le Grand Véhicule sous tous ses aspects.

26. Par le mérite que j'ai acquis en vous louant, ô réceptacle de louange, puisse le monde entier être délivré du lien des *nimittas*.

III

/ sems kyi rdo rje bstod pa /

1 / gaṅ gis sems byuṅ dra ba ni / / sems ñid kyi ni bsal mdzad de /
/ sems kyi rmons pa sel ba yi / / raṅ sems de la phyag ḥthsal lo /

---

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
tathāvidhaś ca saddharmas tātsamaś ca tathāgataḥ //

dont nous avons une exacte traduction

gaṅ zhig rten ciṅ ḥbrel bar ḥbyuṅ /
/ de la khyod ni stoṅ ñid bzhed /
de bzhin du ni dam chos te
/ de daṅ mthsuṅs pa de bzhin gçegs /

Voir aussi *Madhyamakavṛtti*, XXIV, 13 (p. 503)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /

(1) Cité Bodhicar. IX. 2 (p. 359) et 33 (p. 425) :

sarvasaṃkalpahānāya śūnyatāmṛ tadeśanā /
yasya tasyām api grāhas tvayāsāv avasāditaḥ //

(2) Comparer la stance 4 du *Nirupamastava*. On connait la formule *yathā pure tathā pacchā*, Aṅg. I, p. 236, etc.

2 / sems can mos pa sna thsogs rnams / / tha dad lha yi dmigs pa la / / rin chen sems ni rnam grol las / / lha gzhan bsgrub tu yod ma yin /
3 / rim thob pa ni byaṅ chub ste / / sems ni hgro ba lṅa po yin / / bde daṅ sdug bsṅal mthsan ñid dag / / sems las ma gtogs cuṅ zad med /
4 / hgro ba kun gyis mthoṅ ba rnams / / cuṅ zad bsgom pai rnam pa yaṅ / / de kun sems kyi dra ba ru / / de ñid gsuṅ bas bstan pa yin /
5 / rnam par rtog pa spaṅs pai sems / / rnam par rtog pas sgo byas pai / / hkbor ba rnam rtog tsam ñid de / / rnam rtog med par thar pa yin /
6 / de bas kun gyis hbad pa yis / / byaṅ chub sems la phyag byao / / sems kyi rdo rjei bsgom pai phyir / / de ni byaṅ chub mchog ces bya /
7 / khams bskyed sems ni lus kyis bciṅs / / sems med khams ni khed (?) par hjug / / de phyir sems ni kun tu bsruṅ / / bde legs sems la saṅs rgyas hbyuṅ /

Cittavajrastava

[Louange du diamant de pensée]

1. Hommage au *svacitta*, qui écarte l'erreur de la pensée, qui, étant lui-même pensée, écarte le filet produit par la pensée (1).
2. Les créatures, dans leurs diverses aspirations (*adhimukti*), conçoivent différents dieux (2) ; à part le joyau de la pensée (*cittaratna*), aucun autre dieu ne peut être prouvé.
3. La *bodhi* est progrès spirituel ; la quintuple destinée des créatures, c'est pensée ; les deux *lakṣaṇas*, bonheur

(1) En lisant en *b sems ñid kyis* (F. W. Thomas).
(2) La syntaxe paraît un peu dure, mais je tiens, avec M. F. W. Thomas, que le sens proposé est vraisemblable.

et douleur, n'existent aucunement en dehors de la pensée.

4. Ce que voient toutes les créatures (1), et aussi certaine forme de la méditation, tout cela est dans le filet de la pensée. Ainsi a enseigné celui qui dit la réalité (*tattvavādin*).

5. La pensée est libre d'idées (*vikalpa*) ; le *saṃsāra*, auquel l'idée ouvre la porte, n'est qu'idée ; par l'absence d'idée, délivrance (*nirvikalpo vimucyate*).

6. Par conséquent, tous, de toutes leurs forces, doivent rendre hommage à la pensée d'illumination. Pour cultiver ce diamant de la pensée (*cittavajra*), on le nomme « excellente illumination » (?).

7. La pensée produite par les *dhatus* est liée par le corps : placez-la dans la sphère (*dhātu*) de l'absence de pensée (?). Par conséquent, gardez la pensée ; dans la pensée bien placée naît la *bodhi*.

IV

/ don dam par bstod pa /

1 / skye ba med ciṅ gnas med la / / hjig rten dpe las çin tu hdas / ṅag gis brjod pai spyod yul min / / mgon khyod ji ltar brjod par bgyi /

2 / de ltar na yaṅ gaṅ hdra bas / / de bzhin ñid don spyod yul gyi / / hjig rten btags pa la gnas nas / / gus pa chen pos bdag gis bstod /

3 / skye ba med pai ṅo bo yis / / khyod la skye ba yoṅs mi mṅa / / mgon khyod gçegs daṅ byon mi mṅa / / dṅos mi mṅa la phyag hthsal hdud /

4 / dṅos med ma lags dṅos ma lags / / chad pa ma lags rtag ma

(1) Comparer Śaṃkara
sūryacandramasau vyoma tārācakraṃ vasundharā /
saritaḥ sagarāḥ śailāś cittasyaiva vibhūtayaḥ //

lags / / mi rtag ma lags rtag ma lags / / gñis mi mña la phyag thsal hdud /

5 / dmar daṅ ljaṅ daṅ btsod mdog min / / ser daṅ nag paṅ dkar ma lags / / khyod la kha dog yoṅs mi dmigs / / mdog mi mña la phyag hthsal hdud /

6 / chen mo ma lags chuṅ ma lags / / riṅ daṅ zlum pa ma lags la / / thsad med pa yi dṅos brñes pa / / thsad mi mña la phyag hthsal hdud /

7 / riṅ min ñe ba ma lags çiṅ / nam mkha ma lags sa ma lags / / hkhor min mya ṅan hdas ma lags / / gnas mi mña la phyag hthsal hdud /

8 / chos rnams kun la mi gnas pas / / chos kyi dbyiṅs kyi dṅos gyur ciṅ / / mchog tu zab pa ñid brñes pas / / zab mo khyod la phyag hthsal hdud /

9 / de ltai bstod pas bstod bgyi am / / yaṅ na hdi ni ci zhig bstod / chos rnams thams cad stoṅ pa la / / gaṅ la bstod ciṅ gaṅ gis bstod /

10 / skye daṅ hjig pa rnams spaṅs çin / / gaṅ la mtha daṅ dbus med la / / gzuṅ daṅ hdzin pa ma mchis pas / / hdir ni khyod bstod nus pa gaṅ /

11 / gçegs daṅ byon pa mi mña [81 B] zhiṅ / / hgro spaṅs bde bar gçegs bstod pas / / bsod nams des ni hjig rten rnams / / bde gçegs gnas su hgro bar çog /

Paramārthastava

[Louange véritable]

1. Comment vous louer (1), ô protecteur, vous qui êtes sans naissance et sans séjour, qui dépassez la comparaison mondaine, qui n'êtes pas du domaine des paroles ?

2. Cependant, quel que je sois, [vous qui êtes] du domaine de la *tathatā*, placé dans la conception mondaine (*lokaprajñapti*), je [vous] loue avec un grand zèle.

(1) Peut-être *bstod* au lieu de *brjod* ; voir stances 2 et 9.

3. Par nature exempt de naissance, il n'y a point en vous naissance ; ni, ô protecteur, départ ou venue, ni existence (*bhāva*) : hommage !

4. Ni existant ni non existant, ni continu (*śāśvata*) ni interrompu (*uccheda*), ni permanent (*nitya*) ni impermanent, hommage à celui qui est exempt des dualités !

5. Ni rouge, ni vert, ni garance, ni jaune, ni noir, ni blanc : on n'aperçoit pas de couleur en vous, hommage à celui qui n'a pas de couleur !

6. Ni grand, ni petit, ni long, ni rond, il possède l'immesurable (*apramāṇabhāva*) ; hommage au sans-mesure !

7. Ni éloigné, ni proche, ni dans l'espace, ni dans la terre, ni en transmigration, ni en *nirvāṇa*, hommage à celui qui n'a pas de séjour !

8. En ne vous tenant en aucune chose, vous êtes devenu de l'être du *dharmadhātu* ; à vous, profond par la possession de l'extrême profondeur, hommage !

9. Je vous louerai par une telle louange, ou plutôt quelle est cette louange ? puisque toutes les choses sont vides, qui est loué ? qui loue ? (1)

10. Vous en qui, par l'abandon de la naissance et de la destruction, il n'est ni termes, ni milieu, rien qui soit pris, et rien qui prenne, qui est capable de vous louer ?

11. Par cette louange du Sugata, en qui n'est ni départ ni venue, qui a abandonné tout aller : par ce mérite, puissent les mondes aller au séjour des Sugatas.

---

(1) Cité dans *Pañcakrama*, III, 1 :
kaḥ stotā kaś ca saṃstutaḥ.

LINGUISTIQUE BOLIVIENNE.

LES DIALECTES PANO DE BOLIVIE,

PAR

G. DE CRÉQUI-MONTFORT ET P. RIVET.

Les peuples qui parlent des dialectes pano occupent la lisière septentrionale du vaste territoire bolivien, dont nous avons entrepris l'étude au point de vue linguistique.

Géographiquement, ils peuvent être classés en deux groupes distincts : le groupe occidental qui comprend les Arazaires, les Yamiaka et les Atsahuaka, le groupe oriental qui comprend les Pakaguara, les Karipuná, les Čakobo, les Sinabo, les Kapuibo.

Ces deux groupes sont séparés l'un de l'autre par un rideau de peuplades parlant des dialectes takana : les Tiatinagua ou Guarayo du rio Tambopata (1), les Toromona, qui vivent entre le Madidi et le Madre de Dios (2), les Araona et Kavina, répandus sur les rives du Madre de Dios et sur les cours supérieurs du Manuripi, du Tahua-

(1) NORDENSKIÖLD (Erland). *Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes.* (*Ymer*, 1905, p. 265-312), p. 270.

(2) ARMENTIA (Padre Nicolás). *Navegación del Madre de Dios.* (*Biblioteca boliviana de geografía e historia.* I. La Paz, 1887), p. 45.

manu et de l'Abuná (1), les Guacanagua ou Guarayo du Madidi (2) et les Takana du Beni (3).

Les Arazaires ou Arasa se rencontrent sur les bords du rio Marcapata, affluent de gauche de l'Inambari (4), les Yamiaka sur le rio Yaguarmayo, affluent de droite de l'Inambari (5) et les Atsahuaka sur le rio qui porte ce nom et n'est autre que le Karama, affluent de gauche du Tambopata et sur le haut Chaspa, affluent de droite de l'Inambari (6).

Ce groupe pano a pour voisins, outre les tribus takana qui les séparent à l'est de leurs congénères, au nord les Mohinos, sous-tribu des Tiatinagua (Takana) du Tambopata et, sur la rive gauche du Madre de Dios, les Inapari (7), au nord-ouest les Tuyo-

(1) Armentia, *op. cit.*, p. 50.

(2) Cardús (R. P. Fr. José). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia.* Barcelone, 1886, p. 294-295.

(3) d'Orbigny (Alcide). *Voyage dans l'Amérique méridionale*, t. IV. 1re partie, Paris, 1839 : *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, p. 170.

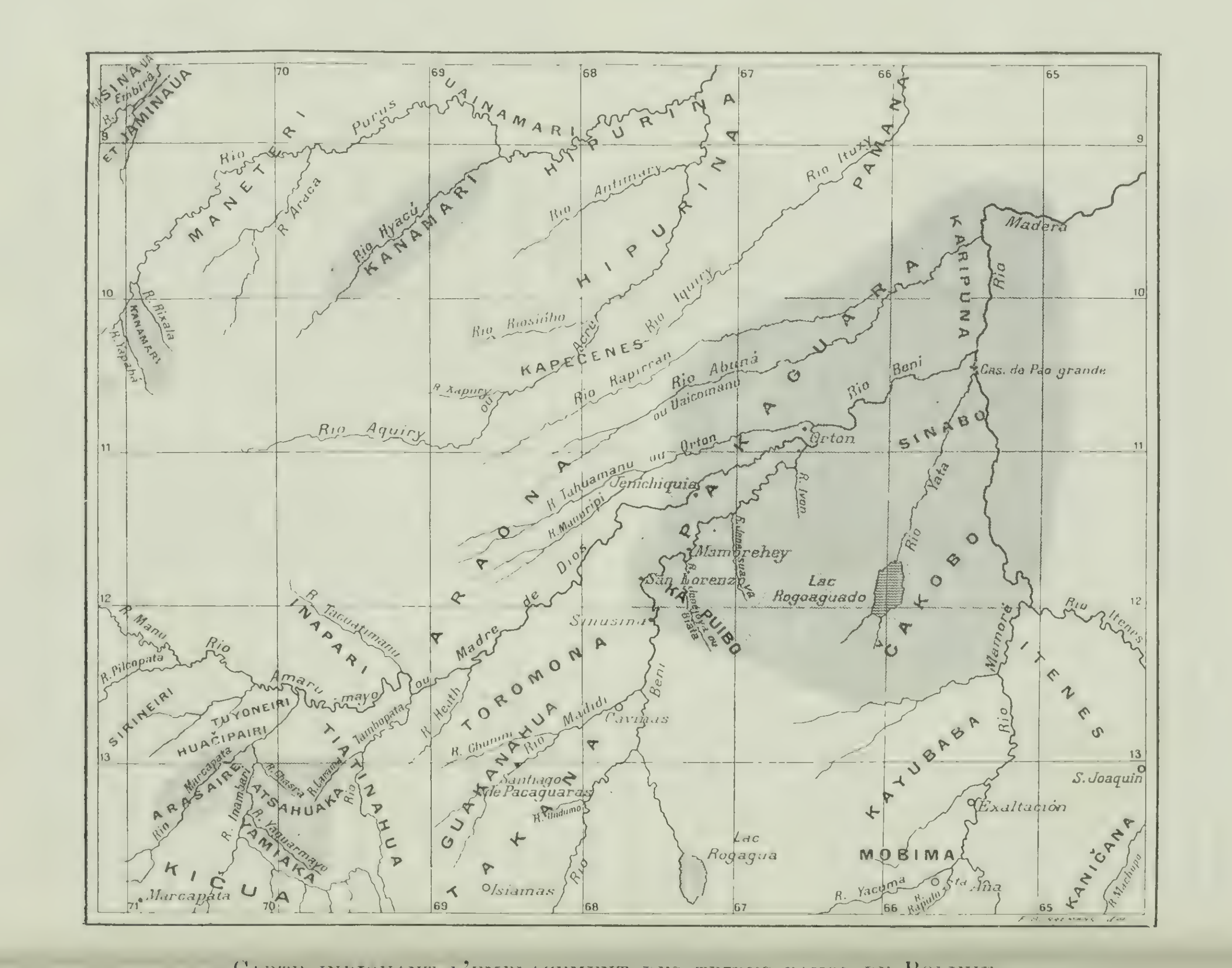
(4) Nordenskiöld. *op. cit.*, p. 270 ; Rivet (Paul). *Sur quelques dialectes panos peu connus.* (*Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouvelle série, t. VII, 1910, p. 221-242), p. 226.

(5) Nordenskiöld, *op. cit.*, p. 271 ; Rivet, *op. cit.*, p. 221.

(6) Nordenskiöld, *op. cit.*, p. 272.

(7) La langue des Inapari n'est connue que par un vocabulaire de 22 mots (Stiglich (Germán). *La región peruana de los bosques* (*Colección de documentos oficiales referentes á Loreto*, t. XV, Lima, 1903, p. 308-495), p. 417). Cette langue est un dialecte arawak, qui paraît présenter de grandes ressemblances avec le Piro et le Kampa :

eau	*uni*	*huni* (Piro)
lune	*kaire*	*kaširi* (Kampa)
paujil	*ireka*	*yeka* (Piro)
pava	*kanari*	*kanali* (Piro), *kanari* (Kampa)
pécari	*meriči*	*meriči* (Piro)
porc	*irari*	*iyáli* = jabalí (Piro)
poule	*tahuari*	*atahua* (Kampa)
singe hurleur	*káina*	*kina* (Piro)
soleil	*takuati*	*kienti* (Kampa)
tabac	*airipi*	*iripagi* = tabac en poudre (Piro)
tapir	*xama*	*giema*, *ciema* (Piro)
terre	*kaxipa*	*kaspa* = boue (Piro)
yuca	*kemeka*	*čimeka* (Piro).



Carte indiquant l'emplacement des tribus [illegible] Bolivie.

neiri (1) et les Huačipairi (2), au sud les Kičua.

Le groupe oriental bolivien pano est beaucoup plus étendu que le précédent.

Les Pakaguara couvraient autrefois un territoire très vaste qui s'est restreint sous la poussée des tribus takana. C'est ainsi que la mission de Santiago de Pacaguaras fut fondée autrefois avec des éléments appartenant à cette tribu, sur la rive septentrionale du Madidi, en amont du confluent de cette rivière avec le Chunini (3). Cet établissement marque vraisemblablement la limite extrême de l'extension des Pakaguara, vers le sud. De nos jours, on les rencontre disséminés sur les deux rives du Beni (4), du bas Madre de Dios, du Mamoré, du Madera et de l'Abuná. Les Čakobo, les Sinabo, les Kapuibo et les Karipuná ne sont que des sous-tribus des Pakaguara. Les Kapuibo habitent le bassin du rio Biata ; les Čakobo vivent disséminés entre le Mamoré et le lac Rogoaguado, les Sinabo, aux environs des premiers rapides du Mamoré, dans la région appelée *Los Armendrales* ; enfin, les Karipuná, les plus septentrionaux de tous, habitent près des chutes du Madera. Natterer a rencontré deux de leurs tribus, l'une les Jakariá ou Jakaré-Tapuïja sur l'Abuná, l'autre les Šenábu (sans doute identiques aux Sinabo)

(1) La langue des Tuyoneiri n'est connue que par le vocabulaire recueilli par Nordenskiöld (*op. cit.*, p. 275-276). Ses affinités ne sont pas connues.

(2) La langue des Huačipairi n'est connue que par un court vocabulaire publié par Cardús (*op. cit.*, p. 325-326). Bien que renfermant un assez grand nombre de mots d'origine arawak, ses affinités nous paraissent encore incertaines.

(3) Armentia, *op. cit.*, p. 42.

(4) Armentia signale leur présence à Sinusinu, à San Lorenzo, à Biata, à Mamorebey, à Jenechiquía, à Jenesuaya, sur le torrent Ivon et à Orton (Armentia, *op. cit.*, p. 42-43).

en amont de la cascade de Pao grande (un peu en amont du confluent du Beni et de l'Itenes) (1).

Nous avons déjà indiqué que ce groupe oriental se trouve séparé du groupe occidental par des tribus takana. Au sud, il est en contact médiat avec des Takana également et avec les Kayubaba, au sud-est avec les Itenes, au nord avec les diverses peuplades du Purus, pour la plupart d'origine arawak, mais dont une au moins, les Kanawary, parle également un dialecte pano.

*
* *

Les dialectes pano parlés par les diverses peuplades boliviennes que nous venons d'énumérer sont pour la plupart peu connus. Nous donnons ci-après la liste des documents que nous possédons sur chacun d'eux à ce jour (2) :

Atsahuaka.

Nordenskiöld (Erland). *Beitrage zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes.* (*Ymer*, 1905, p. 265-312), p. 275-276.

---

(1) Cardús, *op. cit.*, p. 290-291 ; Armentia, *op. cit.*, p. 24, 42-43 ; d'Orbigny, *op. cit.*, p. 309 ; Martius (Dr. Carl Friedrich Phil. von). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, t. I, *Zur Ethnographie*, Leipzig, 1867, p. 416.

(2) L'un de nous a déjà donné en 1910 la bibliographie remise à jour des langues pano (Rivet, *op. cit.*). Outre les additions qu'il convient de faire à la liste alors publiée en ce qui concerne spécialement les dialectes boliviens, nous signalerons l'ouvrage suivant, relatif au dialecte Schipibo, qui avait alors échappé au Docteur Rivet :

Armentia (N.). *Idioma Schipibo. — Vocabulario del idioma Schipibo, del Ucayali, que es el mismo que el Pacaguara del Beni y Madre de Dios. Este es un dialecto de la lengua Pana, que es la lengua general del Huallaga, del Ucayali y de sus afluentes.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz, Bolivia*, t. I, n° 1, 1898, p. 43-91).

Arazaire.

LLOSA (Enrique S.). *Tribu de los Arazaires. Algunas voces de su dialecto.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, 16me année, t. XIX, 1906, p. 302-306) (1).

Čakobo.

CARDÚS (R. P. Fr. José). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia.* Barcelone, 1886, p. 315.

NORDENSKIÖLD (Erland). *Indianer och Hvita.* Stockolm, 1911, p. 230-240.

Karipuná ou **Jaun-avo.**

MARTIUS (Dr. Carl Friedrich Phil. von). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, t. II, *Zur Sprachenkunde*, Leipzig, 1867, p. 240-242.

Pakaguara.

D'ORBIGNY (Alcide). *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux.* (*Voyage dans l'Amérique méridionale*, t. IV, 1re partie, Paris, 1839, p. 80) (1).

HEATH (Edwin R.). *Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years residence in the department of Beni, in Bolivia.* (*Kansas city Review of Science and Industry, a monthly record of progress in Science,*

---

(1) Ces divers vocabulaires ont été déjà reproduits par l'un de nous (RIVET, *op. cit.*). Dans ce travail, le Docteur Rivet a insisté sur ce fait que, d'après le vocabulaire de Llosa, les Arazaires sont certainement des Pano, tandis que, d'après la liste de mots arasa publiée par Nordenskiöld, (*Beiträge zur Kenntnis*, etc.... *op. cit.*, p. 275-276), cette tribu parlerait un dialecte takana. Comme il ne peut y avoir aucun doute sur l'identité des Arasa et des Arazaires, il y a tout lieu de supposer que cette peuplade emploie les deux langues, comme Nordenskiöld l'a noté chez les Yamiaka.

mechanic Arts and Literature, vol. VI, n° 12, avril 1883, p. 679-687), p. 683-687 (1).

ARMENTIA (Padre Nicolás). *Navegación del Madre de Dios.* (*Biblioteca boliviana de geografía e historia.* I La Paz, 1887, *passim*, p. 182-184 et 189-191) (1).

Yamiaka.

X. *Los salvajes de San Gabán.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, 11ᵐᵉ année, t. XI, 1902, p. 353-356) (1).

NORDENSKIÖLD. *Beiträge zur Kenntnis*, etc. ..... *op. cit.*, p. 275-276.

A tous ces documents que nous croyons utile de réunir en les publiant à nouveau, nous ajoutons, comme documents inédits, le vocabulaire pakaguara de d'Orbigny conservé parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris et des listes supplémentaires de mots Yamiaka et Atsahuaka qui nous ont été aimablement communiquées par E. Nordenskiöld.

*
* *

Ces documents permettent de découvrir quelques-unes des particularités principales des dialectes pano de Bolivie.

Genre. — Ces langues ignorent la distinction générique (2). Pour désigner le mâle et la femelle, elles préposent ou postposent au nom du mâle les mots qui signi-

---

(1) Voir la note de la page 23.

(2) Signalons toutefois la mutation de *a* en *i* dans les deux mots suivants :

mon mari, *nó-ahuáni* (C_2)
mon épouse, *nó-ahuini* (C_2)

fient « femme » [*yosa* (P_3) (1), *yussa* (K), *yóša* (C_2), etc...], ou « épouse » [*nó-ahuini* (C_2)] ou inversement au nom de la femelle le mot signifiant « homme » [*huni* (P_1-A), *xuni* (P_3), etc...] :

fils, *no-vake* (P_1)	fille, *yosa-bake* (P_3)
wákö (K)	*yussa-wákö* (K)
huáki (C_2)	
chien, *časpa* (P_1-P_2-K)	chienne, *čášpa-huini* (C_2)
čášpa (C_2)	
poule, *patiari* (P_1)	coq, *patiari-vene* (P_1)
patári (C_2)	
fille, *no-vake* (P_1)	fils, *xuni-bake* (P_3)
	garçon, *omi-báke* (P_2)

Nombre. -- En Pakaguara, le pluriel est indiqué par le suffixe *-abu*, *-bu* (2) :

celui-ci, *nexto*	ceux-ci, *nexto-abu*
celui-là, *uxnu*	ceux-là, *uxnu-abu*
» *hua*	» *hua-bu*
il, *zanihua*	ils, *zanihua-abu*
femme, *yosa*	femmes, *yusá-bu*.

En Čakobo, le pluriel est obtenu par préfixation de *itča-* qui signifie « beaucoup » [*idža* (P_1), *üča* (K), *étča-ynoa* (At)] :

chien, *čášpa*	chiens, *itča-čášpa*.

Pronoms personnels. — De nos divers vocabulaires, on peut extraire la liste suivante des pronoms personnels :

---

(1) Voir pour ces abréviations la note de la page 46.

(2) Il semble que, dans certains cas, *abu* puisse être préfixé :

ato, celle-ci (P_1)

abo-ato, ils (P_1).

	Y.	At.	P.	C.	A.
je	*e-kéa*	*e-kía*	*ea*	*ía*	*nu-na* (6)
			uáu	*hia-sro* (5)	
			noe		
tu	*mi-kía*	*mia*	*nia*	*mía*	*mi-na* (6)
		mi-kía	*mi*	*mia-ni*	
il	"	"	*haa* (1)	*zoni-hua*	"
			zani-hua		
nous	"	"	*xóa*	*noki-rzo* (5)	"
			no-ke (2)		
			nu		
			nu-ra		
vous	"	"	*mi-ato* (3)	*zuni-m-ato*	"
ils	"	"	*zani-hua-abu*	*zoni-hua*	"
			abo-ato (4)		

En Pakaguara au moins, ces pronoms personnels peuvent se décliner par addition de divers suffixes :

de moi,	*noe-na* (7)	de toi,	*mi-n*, *mi-na*.
pour moi,	*noe-na*	pour toi,	*mi-na-su*
à moi,	*noe*	à toi,	*mi-a*
avec moi,	*ea-yagüi*	avec toi,	*mi-ayagüi*
de nous,	*nu-n*, *nu-na*	de vous,	*mi-ato-na*
pour nous,	*nu-nena*	pour vous,	*mi-ato-na-su*
à nous,	*nu-a*	à vous,	*mi-ato*
avec nous,	*nu-ra-yagüi*	avec vous,	*mi-ato-yagüi*.

(1) Cf. *hua*, celui-là (P_3).

(2) Cette forme correspond au pronom possessif.

(3) Ce mot doit signifier « toi et celle-ci » [*mi*, toi ; *ato*, celle-ci (P_1)].

(4) Sans doute « celles-ci » [*ato*, celle-ci ; *abo*, préfixe du pluriel].

(5) Voyez plus loin l'explication que nous proposons de ces formes (p. 35-36).

(6) Ce sont vraisemblablement les adjectifs possessifs donnés par erreur comme pronoms personnels.

(7) Armentia à qui nous empruntons cette déclinaison donne *no-ke* pour « de moi » et *noe-na* pour « mien ». L'inversion paraît si évidente que nous avons cru pouvoir la corriger ici et dans notre vocabulaire.

Le génitif semble être formé régulièrement par suffixation de *-n*, *-na*, l'ablatif par suffixation de *-ayagüi*, *-yagüi* ; le suffixe du datif *-su* est moins régulier (1).

Adjectifs possessifs. — Les adjectifs possessifs se rencontrent sous deux formes dérivées l'une et l'autre des pronoms personnels ; l'une, que nous appellerons la forme pleine, n'est autre que le génitif du pronom correspondant, l'autre est une forme raccourcie, réduite au radical et qui ne s'emploie que préfixée :

	P.	C.	A.	K.
mon,	*noe-na* (2)	*nóu-na*, *no-*	*noe-na*	*no-*
ton,	*mi-n*, *mi-na*	*mí-na*, *mi-*	*mi-na*	»
son,	»	»	»	*mié-na* (3)
notre,	*nu-n*, *nu-na*	»	»	»
votre,	*mi-ato-na*	»	»	»

Pronoms possessifs. — Nous ne possédons la liste des pronoms possessifs qu'en Pakaguara. Ils sont formés, au moins pour les deux premières personnes, par suffixation de *-ke* au radical du pronom personnel. Pour la troisième personne, le suffixe est *-e* ; quant au radical *tso*,

---

(1) Les pronoms relatifs peuvent se décliner de la même façon en Pakaguara :

qui ?	*subini*.
pour qui ?	*subini-su*,
avec qui ?	*subini-agüi*.

(2) Voir la note 7 de la page 26.

(3) Cet adjectif possessif ne nous est attesté que par la phrase suivante notée par Natterer :

mié-na	*pui*	*naiamakö*
son	frère	est-mort

On peut se demander si la traduction exacte ne serait pas plutôt « ton frère est mort », en raison de la grande ressemblance entre *mié-na* et les adjectifs possessifs de la 2me personne dans les autres dialectes.

il correspond peut-être à la forme du pronom personnel de la 3[me] personne : *zo-ni-hua* :

mien,	*no-ke* (1),	nôtre,	*nu-ke*,
tien,	*mi-ke*,	vôtre,	*mi-ke*,
sien,	*tso-e*,	leur,	*tso-e*.

Préfixes. — *no-*, *nu-*, *na-*. Un assez grand nombre de noms de notre vocabulaire sont pourvus de ce préfixe :

nó-ahuáni, mari (C_2)	*no-vake*, fils, fille (P_1)
nó-ahuini, épouse (C_2)	*no-piana*, neveu, nièce (P_1)
no-pohui, sœur (P_1)	*nó-tăte*, ventre (At)
nu-huiza, frère (P_1)	*no-čaita*, grand père (P_1)
no-toko, nombril (P_1)	*na-huintay*, rame (A).

Ce préfixe correspond, sans aucun doute, à la relation possessive de la 1[re] personne, comme le montrent les exemples suivants :

nó-šobo, ma maison (C_2)
xabuki *no-papa* *nasnariki* (C_1) (2)
hier mon-père est-mort

Dans un seul exemple, fourni par le vocabulaire de d'Orbigny, le préfixe *noke* apparaît (*noke-papa*, père). Comme nous l'avons vu plus haut, il n'est autre que le pronom possessif de la 1[re] personne.

mi-, *ni-*. Ce préfixe correspond à la relation possessive de la 2[me] personne :

mí-šobo, ta maison (C_2)
ni-sobo *kiti-kata* (C_1)
(à) ta-maison va

(1) Voir la note 7 de la page 26.
(2) D'après cette interprétation, il est probable que la phrase de Cardús « j'ai tué un jaguar avec la flèche » doit se traduire littéralement :
kamanu *hiaki* *no-pia*
jaguar j'ai tué (avec) ma-flèche.

me-xui *kakia* (C_1)
ton-idiome je-comprends

Suffixes. — La suffixation joue un role considérable dans les langues pano en général, ainsi que P. W. Schmidt l'a mis en lumière dans son analyse critique du dictionnaire Sipibo publié par von den Steinen (1). Les dialectes de Bolivie ne font pas exception à la règle. Nous ne ferons toutefois que signaler ici les principaux suffixes, que nous avons cru y trouver. Un certain nombre sont identiques à ceux que P. W. Schmidt a indiqués et dont il a tenté de déterminer le sens primitif. Nous laisserons de côté tous ceux, dont l'existence ne nous paraît pas suffisamment établie, et pour lesquels il eut été indispensable de faire une étude d'ensemble comparative des dialectes pano, étude qui ne rentrait pas dans le cadre de ce mémoire, et qui seule pourra établir, si, comme le suggère P. W. Schmidt, ces suffixes sont les restes d'un système de classification analogue à celui que l'on trouve si développé dans les dialectes chibcha du Centre-Amérique.

-ustina, *-stixna*, *-stina*.

Ce suffixe ne se rencontre que dans le vocabulaire pakaguara de d'Orbigny :

maison, *čobo-stina* (*šobo*, maison)
fille, *yoča-vaku-ustina* (*yosa-bake*, fille)
garçon, *huaku-stixna* (*huáki*, fils)
vase de terre, *šam-ustina*.

Nous supposons que ce suffixe est une forme abrégée de l'adjectif numéral *huistixna*, un.

---

(1) *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, t. XXXV, (3me série, t. V), 1905, p. 127-130.

-tay, *-ti*, *-te*.

La plupart des objets fabriqués se terminent dans les divers dialectes pano boliviens par un de ces trois suffixes, la forme *tay* étant celle de l'Atsahuaka, du Yamiaka et de l'Arazaire, les formes *ti*, *te* celles du Pakaguara et du Karipuna (1) :

instrument pour monter aux arbres, *šaša-tay* (At)
flèche pour pêcher, *huăka-tay* (At)
canot, *nu-tay* (Y_2), *nun-tay* (A), *no-ti* (P_1), *nú-ti* (P_2), *nu-ti* (P_3)
arc, *kanu-tay* (At), *kana-ti* (P_1), *kanna-ti* (K), *karnia-ti* (P_2)
petite flûte, *masten-tay* (A)
peigne, *huiš-tay*, *huoš-tay* (At)
hameçon, *huaras^e_in-tay* (Y_2-At)
miroir, *anowuiso-tay* (At)
rame, *na-huin-tay* (A), *hui-ti* (P_1)
bois pour faire le feu, *čiipa-tay* (A), *čipa-tay* (Y_2-At)
chemise de coton, *ray-tay* (Y_2-At)
corbeille carrée, *čipria-tay* (At)
couteau, *šu-tay* (Y_2), *čo-tay* (A)
diadème de plumes, *mahi-tay* (Y_2), *šăvăni-mahi-tay* (At)
éventail pour attiser le feu, *huikan-tay* (At)
aiguille, *wuarasen-tay* (Y_2-At)
petite cuiller percée de trous, *pain-té* (K)
fusil, *toé-té* (K)
assiette, *tes-ti* (P_3).

-poto, *-posto*, *-potŭko*, *-putuku* (2).

Ces divers suffixes semblent servir à la composition des

(1) Notons cependant qu'on retrouve ces suffixes dans quelques mots désignant des parties du corps :
cœur, *ša-uvin-tay* (At), *ši-huin-tay* (A), *oi-ti* (P_1), *xohi-ti* (P_3) ;
poitrine, *šiipan-tay* (A), *šipa-ti* (P_2), *čipa-ti* (P_1) ;
ventre, *nó-tá-te* (At) ;
rate, *taas-ti* (At).

(2) Ces deux derniers suffixes sont probablement composés des suffixes *-poto* et *-ko* (voir p. 32) juxtaposés.

mots désignant les renflements articulaires du corps :

genou, *ra-poto* (P_1), *ram-putuku* (A)
coude, *huaš-poto* (P_1) *păs-potŭko* (At)
cheville, *ho-poto* (P_1)
talon, *či-posto* (P_1)

-rani (1).

Ce suffixe entre en Pakaguara dans la composition d'un certain nombre de mots désignant les poils du corps :

barbe, *keni-rani* [*kuéni* (P_2), *kenay* (At)]
cils, *huišpi-rani*
sourcils, *huiško-rani.*

-pohi, -puhi.

Ce suffixe, dont la signification est « plume » en Pakaguara, entre dans la composition des mots désignant les appendices caducs des animaux et des végétaux :

poils, *isa-puhi* (P_1),
feuille, *ni-pohi* (P_1).

-sasi, -săśi, -sasti.

Ces suffixes servent en Atsahuaka et en Yamiaka à composer les mots désignant les ongles ou les griffes. Ils paraissent avoir comme correspondants en Karipuná et en Pakaguara les suffixes *-tsis, -tis :*

ongle, *máu-săsi* (Y_2-At), *mué-tsis* (K), *mui-tis-ną* (P_1)
griffe d'oiseau, *tayan-sasti* (At)
doigt du pied (sans doute : ongle de pied), *ta^o_u-sasi* (At) (*ta^o_u*, pied).

-kani, -kana, -kina, -ckena, -kini, -kin.

Ces divers suffixes, dont chacun est propre à un dialecte,

(1) *rani* signifie en Sipibo « laine, duvet ».

se retrouvent dans un certain nombre de mots désignant des parties du corps :

anus, *poin-kani* (At) (*poi*, intestin)
oreille, *pau-kani* (A), *páu-kani* (Y_2-At)
nez, *ré-kani* (Y_2-At), *ra-ckani* (A), *rí-kini* (C_2), *iri-kina* (P_1), *erö-kin* (K)
main, *ma-káni* (At), *ma-ckena* (A), *mué-kana* (K), *mü-kina* (C_2), *mo-kina*, poignet (P_1).

-*ke*, -*ki*.

Ce suffixe se substitue aux précédents, dans certains cas :

main, *me-ke* (P_3)
oreille, *paho-ki* (P_1), *páu-ki* (C_2), *pas-ki* (P_2), *pau-ke* (K)
pénis, *bési-ke* (Y_2-At) [*buxi*, *busi* (Sipibo)].
narines, *reča-ki* (P_1).

-*ku*, -*ko*, -*ka*, -*čo*.

Comme le précédent, ce suffixe entre dans la formation de mots désignant des parties du corps :

épaule, *pui-čo* (P_1) [*pii* (At)]
intestins, *po-ko* (P_1) [*poi* (At)]
poitrine, *šipatá-ka* (At) [*šiipantay* (A), *šipati* (P_2), *čipati* (P_1)]
gorge, *tepu-ku* (A), *tépŏ-ka* (At) [*tepu*, occiput (Sipibo)]
jambe, *hui-ko* (P_1), *hui-ku* (A), *uí-ko*, mollet (K).

-*hui*, -*hue*, -*uvi*.

Comme les précédents, ce suffixe sert à former un certain nombre de mots désignant des parties du corps :

œil, *huira-hui* (Y_2-A-At) [*huiro* (P_1)]
colonne vertébrale, *kaša-uvi* (At) [*kašo*, dos (P_1)]
tête, *maša-hue* (A) [*masu*, crâne (Sipibo)] (1)

(1) Il est à remarquer que dans ces trois exemples, l'*o* ou *u* final du mot radical (*huiro*, *kašo*, *masu*) se change en *a* devant le suffixe *hui*.

avant-bras, *mu-hui* (P_1)
menton, *ke-hui* (P_1).

-si, -še, -či, -čé, -š.

Comme les précédents, ces suffixes se retrouvent dans un certain nombre de mots désignant des parties du corps, et, en outre, dans des mots désignant des productions naturelles animales ou végétales :

lèvres, *kihŭ̊at-či* (Y_2), *kihuát-či* (At), *kipua-či* (A)
peau, *vi-či* (P_1)
côte, *pi-či* (P_1)
cuisse, *ki-či* (P_1), *ki-šé* (K)
vulve, *hő-še* (At-Y_2)
poitrine, *šipi-š* (Y_2)
pet, *s*$^{e}_{\ddot{o}}$*pĭ-si* (Y_2-At)
œuf, *vua-či* (P_1), *va-čé* (K)
écorce, *ni-ši* (At).

-čną, -šną, -xna, -ną, -na.

Ces différents suffixes, dont le sens nous échappe, sont de beaucoup les plus fréquents. On les retrouve dans les mots les plus dissemblables comme signification :

ventre, *počo-sną* (P_1) [*pušú* (K)]
bouche, *kehui-xna* (P_1) [*kehui*, menton (P_1)]
sable, *maši-na* (P_1-K) [*máaši* (Y_2-At)]
tonnerre, *tureki-na* (P_1) [*terénke* (K)]
bras, *poya-na* (P_1)
cacao, *guakano-xna* (P_1)
ongle, *mui-tis-ną* (P_1)
cou, *tika-na* (P_1)
crocodile, *kapui-xną* (P_1), *kapúe-na* (K)
oiseau, *isa-xna* (P_1)
iguane, *čeke-xną* (P_1)
jaguar, *kama-ną* (P_1)
fesse, *čika-čną* (P_1)
etc... etc...

-hua, -wua, -ua, -ha, -va, -u.

Ce suffixe, presque aussi fréquent que le précédent, semble entrer surtout dans la formation de mots désignant des animaux, des plantes :

palmier cusi, *čuvini-va* (P_1)
canne-à-sucre, *húastay-va* (At), *huastai-hua* (A)
petit palmier épineux, *činipa-va* (P_1)
arundo saccharoides, *tau-va* (Y_1-At)
roseau en éventail, *tahua-hua* (P_1)
gynerium sagittatum, *taa-hua* (A)
bambou, *tĩpu-ha* (P_1)
tatou, *pano-á* (K), *panu-ha* (P_1), *pana-hua* (P_1)
pécari, *niča-ya-hua* (P_1), *ya-ua* (K)
aigle, *tetepa-hua* (P_1)
duc ñacurutu, *popo-ha* (P_1) (*popo*, effraie)
bétail, *šahín-hua* (A)
tapir, *šayn-oa* (Y_2)
capricorne, *tiča-hua* (P_1)
chien, *inawua-wua* (Y_1-At), *inaní-hua* (Y_1), *ynahuan-hua* (A)
jaguar, *ina-hua* (At)
hydromis, *šuya-hua* (P_1)
ampullaires, *čo-hua* (P_1)
jabiru, *kanera-hua* (P_1)
autruche, *niga-hua* (P_1)
perroquet, *oba-hua* (P_1), *bá-uă* (K)
poule, *atá-hua* (Y_1)
orvet, *noini-va* (P_1)
fleur, *nix-ua* (P_1).

Diminutifs. — Les diminutifs se font, suivant les dialectes, par suffixation de *-pišté*, *-piste*, *-pistia*, *-püska*, *-pünska*, qui signifie « petit » :

petite maison, *šobo-pišté* (C_2) (*šobo*, maison)
garçon, *bake-piste* (P_3) (*no-vake*, fils)
fille, *yosa-piste* (P_3) (*yosa*, femme)
fournier, *isa-pistia* (P_1) (*isa-xna*, oiseau)
enfant, *wakö-pünska* (K) (*wákö*, fils)
chat, *kama-pistia* (P_1), *kăman-püska* (K) (*kămán, kamaní*, jaguar)

Composition. — Les mots composés se forment par simple juxtaposition, le déterminé précédant le déterminant :

čita-ene, miel (P_1) (*číta*, canne-à-sucre, *xene*, eau)
či-kuani, fumée (Y_2-At) (*či*, feu, *koane*, brouillard)
atza-mútu, farine de manioc (K) (*atsa*, manioc, *mútu*, farine ?)
sökö-mútu, farine de maïs (K) (*šröki*, maïs, *mútu*, farine ?)
hono-šeta, croc de pécari (At) (*ono*, pécari, *šĕta*, dent)
huasi-vimi (P_1), *uassĭ-vimîn* (K), riz (*guassi*, *huasi*, herbe, paille, *vimi*, *vimin*, fruit)
šāvăni-mahitay, diadème de plumes (At) (*šāvăni*, arara, *mahitay*, diadème)
xene-tiaha, mouette et hirondelle de mer (P_1) (*xene*, eau, *tiaha*, vanneau).

Verbe auxiliaire. — Suivant Armentia (1), le verbe *aki*, « faire », joue en Pakaguara le rôle d'auxiliaire pour la conjugaison de presque tous les verbes. Nous n'avons rien observé à ce sujet, mais nous devons noter la présence du suffixe *-šu*, *-šo*, *-su*, *-sso*, *-so*, *-sro*, *-rso*, *-rzo*, dans un certain nombre de mots ou de locutions, où il semble jouer le rôle d'un véritable auxiliaire :

---

(1) ARMENTIA, *op. cit.*, p. 187.

šuma-šu ea, je me porte bien (P_1)
bien-suis moi
soma-so, oui (litt. : c'est bien) (C_1).
neno-šo (P_1), *nia-sso*, *nia-rso* (C_1), il y a
yama-rso, il n'y a pas (C_1)
yama-su, jamais (litt. : il n'y a pas) (P_3)
naipa-sso huara, dieu est au ciel (C_1)
ciel-est dieu
hia-sro, je (litt. : je suis, c'est moi) (C_1)
noki-rzo, nous (litt. : nous sommes, c'est nous) (C_1)
huapa-sro, j'aime (C_1).

Conjugaison. — Nous avons très peu de renseignements sur la conjugaison des dialectes pano de Bolivie.

Les diverses personnes des différents temps sont nettement indiquées en Pakaguara, en Čakobo et en Karipuná par suffixation des pronoms personnels correspondants :

j'irai, *kasnari-kia* (C_1)
je vais, *ka-kia* (C_1)
je veux, *ake-kia* (P_1), *aia-keá* (K), *kikas-kia* (C_1)
je dormirai, *uurša-kiá* (K)
je ne chante pas, *pavé-iáma-nikana-ea* (K)
tu chantes, *pavé-nikani-mia* (K).

Dans ces divers exemples, il est, en effet, évident que les suffixes *-kia*, *-kea*, *-ea* et *-mia* ne sont autres que les pronoms personnels de la première personne *ekéa* (Y), *ekía* (At), *ea* (P), *ía* (C) et de la deuxième personne *mia* (At), *mi* (P), *mía* (C).

Cette particularité semble spéciale aux langues du groupe bolivien ; en Sipibo, en effet, les pronoms personnels précèdent toujours le verbe :

aller, *kai* je vais, *eare-kái*
tu vas, *mira-kái*
il va, *are-kaí*
etc... etc...

En ce qui concerne les variations temporelles, nos renseignements sont encore plus incomplets.

Un grand nombre de verbes de nos vocabulaires nous sont donnés avec la terminaison *-ki*, *-kö*, *-ke* :

éšu-ki (Y_2) couper	*yakaa-kí* (A), s'asseoir
ma-kö (K), mourir	*usă-ki* ($At-Y_2$), *husa-ki* (A), dormir
yoayoan-ki (A), dire, aviser	*niske-ke* (A), se fâcher
pahen-ki (A), s'énivrer	*nii-ki* (A), se lever
šeunšeun-ke (A), se fatiguer	*huandi-ki* (A), *húini-kĭ* (At), pleurer
raskei-ki (A), avoir peur	
a-ki (P_3), faire	
ca-kö (K), mordre	

Les exemples suivants semblent indiquer que ce suffixe est la désinence du passé :

heuvi *ko-ki* (At)
l'arbre est-tombé

xabuki *no-papa* *nasnari-ki* (C_1)
hier mon-père est-mort

xabuki *ka-ki* (C_1)
ce-matin je-suis-allé

naia-ma-kö (K)
il-est-mort

no-pui *naia-ma-kö* (K)
mon-frère est-mort

kamanu *hia-ki* *no-pia* (C_1)
jaguar j'ai-tué (avec) ma-flèche

Celà est d'ailleurs en parfaite concordance avec ce qui se passe dans d'autres dialectes du même groupe, notamment en Sipibo et en Pano :

il va, *areká-i*	il alla, *areká-ke*
il aime, *miraní-ye*,	il aima, *arénúi-ke*
il a, *avio*	il avait, *avia-ki*

Une terminaison au moins aussi fréquente que la précédente est la terminaison *-hue*, *-hui*, *-ue*, *-vè*, *-xue*, *-hü*, *-hu*, *-e*, qui devient assez souvent en Pakaguara *-hua*, *-huą*, *-huan* :

accoucher, *huake-hui* (P_1)
courir, *ava-xué* (P_1)
aller, *ka-hu* (P_3)
dormir, *oša-huan* (P_1-P_3)
pêcher, *huestii-huą* (P_1)
etc....

allumer du feu, *cü-uvá-ué* (K)
chanter, *nahuani-hue* (P_1)
parler, *oi-vè* (P_1)
donner, *akia-hua* (P_1)
etc....

Ces divers suffixes semblent correspondre à l'impératif ; c'est presque toujours, en effet, avec cette désinence que nous sont fournis les verbes à ce temps dans nos vocabulaires :

apporte ! *akibo-hue* (P_1), *norifuo-hue* (At)
prends ! *á-hui* (C_2)
regarde ! *isu-hue* (P_1)
viens ! *o-hue* (P_1), *oua-e*, *ua-é* (K)
appelle ! *kena-hua* (P_1)
lève-toi ! *ni-hue* (P_1)
va-t'en ! *me-hü* (Y_1)
couche-toi ! *craka-hu* (P_1)
donne ! *ököa-ué* (K), *ekia-hue* (P_1).

Cette interprétation nous est confirmée, comme celle du suffixe *-ki*, par l'étude du Sipibo. Dans ce dialecte, en effet, la désinence *-ue* marque également l'impératif :

j'aime, *care-núye*, *ca-nuye* aime ! *mibi- núihé-ue*, *mi-nuí-hue*
je vais, *care-kai* va ! *min-kata-hue*
je suis, *car-i-ke* sois ! *mia-i-hue*.

En Atsahuaka et en Arazaire, la terminaison verbale dominante est *-ito*, *-yton*, *-ytu*, *-yta* :

nager, *mehuana-íto* (A)
porter quelqu'un, *papi-íto* (A)
rire, *sēr-ito* (At)
siffler, *šeysó-yton* (At)
marcher, *kaa-íto* (A)
coïter, *čōta-yta* (At)
se dévêtir, *raitifuič-ito* (A)
se gratter, *huišíkita-yto* (At)
manger, *pia-íto* (A)
se peindre, *révišikita-yto* (At), *mašenk-ito* (A)
puer, *šöušiaká-yto* (At)
souffler le feu, *čísuaka-yto* (At)
tousser, *ŏku-ytu* (At)
chanter, *kemanita-yto* (At)
couper, *kasayka-yto* (At)
se laver, *maypunata-yto* (At).

Nous retrouvons encore la même terminaison, en Atsahuaka, dans un adjectif verbal (mort, *naa-yto*) et dans trois substantifs (faim, *šaufa-yto* ; sel, *uiahua-yto* ; éternuement, *pataysik-ito*).

Nous n'en avons trouvé qu'un seul exemple dans nos autres dialectes : c'est l'adjectif : sot, *kayama-ito*, du Pakaguara.

Nous ignorons le sens de ce suffixe. Il est remarquable qu'il entre dans la composition de verbes neutres ou réfléchis, exprimant tous des actions matérielles se rapportant à l'homme. Nous serions tentés d'y voir une espèce de gérondif, car cette interprétation pourrait s'appliquer aux formes, non verbales en apparence, où nous avons retrouvé ce suffixe.

Adjectifs. — Dans la classe des adjectifs, nous devons signaler encore quelques suffixes.

Le suffixe *-sihua* entre dans la composition des adjectifs exprimant les idées de « froid » et de « chaud », en Arazaire :

ithsi-sihua, chaud
mathsi-sihua, froid (1).

(1) On retrouve le même suffixe dans le mot par lequel les Atsahuaka désignent le rio Tambopata « *papat-sihua* ».

Le suffixe *-tima* apparaît en Pakaguara dans les exemples suivants :

čua-tima, maigre (P_1)
ina-mia-tima, triste (P_1) (litt. : toi triste),

auxquels nous devons ajouter l'adverbe *keyo-tima*, toujours (P_3).

Les pronoms personnels peuvent être suffixés aux adjectifs comme aux verbes ; il en résulte une sorte de conjugaison, que le verbe auxiliaire soit exprimé, ou sous-entendu comme cela semble être la règle :

issin-keá (K), malade-moi (je vais mal)
šuma-šu-ca (P_1), *šuma-éa* (K), bon-moi (je vais bien)
seá-éa (K), rassasié-moi (je suis rassasié)
ina-mia-tima (P_1), triste (-toi)
huakatzina-mia (P_1), propre (-toi).

Interrogation. — Dans la plupart des cas, en Cakobo, en Pakaguara et en Karipuná, l'interrogation semble indiquée par le suffixe *-ni*, *-ne* (1) :

qui ? *subi-ni* (P_3)
qui est celui-ci ? *sóe-ne mia* (C_2) (litt. : qui-toi ?)
comment t'appelles-tu ? *zoo-ni mia* (C_1) (litt. : qui-toi ?)
comment te portes-tu ? *šuma-ne mia* (P_1), *šuma-ni mia* (K), *čoma-ni mia* (C_1) (litt. : bien-toi ?)
que veux-tu ? *háá-ni* (C_2) (litt. : quoi ?)
que dis-tu ? *hahua xêkês-ni* (C_1)
qui créa ? *xahua-ni hunaipa* (C_1)
d'où viens-tu ? *aurá-ne-tze oáci* (K)
où est Dieu ? *xaunia-ni huara* (C_1)
où vas-tu ? *haunia-ni kaei* (C_1)

(1) Suivant cette interprétation, la forme *kĭčo-ne mia* que d'Orbigny traduit par « mentir », devrait se traduire : « mens-tu ? » et les phrases *heno-ni mia*, *neno-ni mia*, traduites par Natterer « vous êtes ici, vous êtes là » devraient se traduire « êtes-vous ici ? êtes-vous là ? » ou mieux : « es-tu ici ? es-tu là ? »

y a-t-il un dieu ? *xaunia-ni mi-huara* (C_1) (litt. : où (est) ton dieu ?)
combien vaut ? *avoin-kas-ni mia* (K) (litt. : combien veux-tu ?)
es-tu marié ? *auînia-ni mia* (K) (litt. : époux-toi ?).

Négation. — En Atsahuaka, en Čakobo, en Pakaguara, en Karipuná, la négation se fait, d'une façon très régulière, par infixation ou suffixation (exceptionnellement par préfixation) de *-yama*, *-ama*, *-iamân*, *-éma*, *-hayma*, où il est aisé de reconnaître le radical des adverbes de négation : non, *hayma* (At), *háyma* (A), rien, *iyamarka* (P_1), jamais, *yamasu* (P_3) :

je vais, *ka-kia* (C_1)	je ne vais pas, *ka-yama-kia* (C_1)
bien, *čoma* (P_3)	mal, *čoma-yama* (P_3)
beau, *šoma* (P_1)	cela ne vaut rien, *šumân-iamân* (K)
bon, *šúma* (P_2)	mauvais, *šúma-éma* (P_2)
je comprends ton idiome, *me-xui ka-kia* (C_1)	je ne comprends pas ton idiome, *me-xui ka-yama-kia* (C_1)
	je ne sais pas, *ká-yama-ki* (C_2)
je veux, *ake-kia* (P_1)	je ne veux pas, *oxe-ama-kia* (P_1)
je dormirai, *uurša-kiá* (K)	je ne veux pas dormir, *uurša-iáma-kia* (K)
beaucoup, *üča* (K)	peu, *üča-iamân* (K)
mauvais, *mastára* (At)	bon, *hayma-mastára* (At)
maigre, *čua-tima* (P_1)	gras, *čuapa-yama-šaki* (P_1).

Nous retrouvons encore la même particule dans les adjectifs suivants dont le radical ne nous est pas fourni dans nos vocabulaires sous sa forme affirmative :

laid, *ye-yama* (P_1)
sot, *ka-yama-ito* (P_1)

En terminant ces quelques remarques sur la morphologie des dialectes pano boliviens, nous signalerons quelques-unes des correspondances de voyelles et de consonnes

que nous avons pu noter par l'étude comparative de nos vocabulaires.

Correspondances de voyelles. — Nous devons signaler en premier lieu la correspondance entre *e*, *i* d'une part et *a*, *ay* d'autre part. L'équivalence *ay* est nettement particulière aux langues de notre groupe occidental (Atsahuaka, Yamiaka, Arazaire) :

arc	_kanat_**i** (P_1)	_kanut_**ay** (At)
	kannat**i** (K)	
	karniat**i** (P_2)	
cendre	_čiin_**e**_po_ (P_3)	_čin_**a**_póto_ (At)
poudre	_šen_**e**_pó_ (K)	_čin_**a**_pŭto_ (Y_2)
barbe	_kuén_**i** (P_2)	_ken_**ay** (At)
eau	_xen_**e** (P_1-P_3)	_čn_**a** (Y_2)
	xén**e** (P_2)	
	xin**i** (C_1)	
	kän**ä** (C_2)	
canot	_not_**i** (P_1) _nút_**i** (P_2) _nut_**i** (P_3)	_nut_**ay** (Y_2) _nunt_**ay** (A)
étoile	_uistin_**e** (P_3)	_húistim_**a** (Y_2-At-C_2)
		huistim**a** (A)
		vistim**a** (C_1)
		huištin**a** (P_1)
lune	_oš_**e** (P_1-P_3)	_urs_**a** (Y_1)
	_óš_**e** (At- C_2)	
	_óš_**ë** (Y_2)	
	oss**ê** (C_1)	
	_os_**i** (P_2)	
	hušh**e** (A)	
	urš**ë** (K)	
main	_m_**ä**_kina_ (C_2)	_m_**a**_káni_ (At)
	_m_**e**_k_**e** (P_3)	_m_**a**_ck_**e**_n_**a** (A)
	mack**e**_na_ (A)	_muék_**a**_n_**a** (K)
	makán**i** (At)	_mäkin_**a** (C_2)

nez	*rikini* (C_2)	*rackani* (A)
	irikina (P_1)	*rékani* (Y_2-At)
	rékani (Y_2-At)	
	ríkini (C_2)	*irikina* (P_1)
œil	*huiro* (P_1)	*huáruo* (C_2)
	huéro (P_2)	
	buero (K)	
	huirahui (Y_2-A-At)	
oreille	*pahoki* (P_1)	*páukani* (Y_2-At)
	pauke (K)	*paukani* (A)
	páuki (C_2)	
	paski (P_2)	
poitrine	*šipati* (P_2)	*šipatắka* (At)
	čipati (P_1)	*šiipantay* (A)
coton	*huášmime* (C_2)	*wuašmama* (Y_2-At)
macrocercus	*šāvani* (Y_2)	*sauánă* (K)
macao	*šāvăni* (At)	
rame	*huiti* (P_1)	*na-huintay* (A)
vent	*nihuehue* (A)	*néhuohua* (At)
cœur	*oiti* (P_1) *xohiti* (P_3)	*šauvintay* (At)
		šihuintay (A)
pluie	*oi* (P_2) *ui* (K)	*úhuay* (Y_2-At)
	ohi = pleuvoir (P_1)	*huay* (Y_1)
		uhuay = pleuvoir (A)
menton	*kehui* (P_1)	*kuivay* (At)

Une autre correspondance très fréquente est celle qui existe entre *ö*, *o*, *u* d'une part et *a*, *ą* d'autre part :

nez	*erökin* (K)	*rackani* (A)
arc	*kanutay* (At)	*kanati* (P_1)
		kannati (K)
		karniati (P_2)
coton	*huašmoną* (P_1)	*wuašmama* (Y_2-At)
calebasse	*šatano* (At)	*čatana* (P_1)
doigt	*muétoti* (K)	*muiki muitati* = index (P_1)
allons !	*kono* (P_1)	*káno* (C_2)

gorge	*tepuk*u (A)	*tépŏk*a (At)
il	*z*o*ni-hua* (C_1)	*z*a*ni-hua* (P_3)
machete	*š*ú*nkătu* (Y_2)	*š*a*nkato* (At)
jaguar	*kaman*ú (C_1)	*kaman*ą (P_1)
maison	*šōp*o (Y_2-At)	*šrób*a (K)
	*šób*o (C_2)	
	*šob*o (P_3)	
	*sob*o ((P_2)	
	*čob*o*-stina* (P_1)	
œil	*huir*o (P_1)	*huir*a*-hui* (Y_2-A-At)
	*huér*o (P_2)	
	*buer*o (K)	
rivière	*m*u*nnu* (K) = rio Madera	*m*a*no* (P_1) / *m*á*nu* (C_2) = rio Mamoré
tique	*yaan*è/ö (At)	*yahan*ą (P_1)
corbeille	*kítam*u (At)	*krítám*a (Y_2)
épine	*muš*o (At)	*muš*a (P_1)
		*mus*a (P_3)

Correspondances de consonnes. — Nous ne signalerons que le fait le plus typique : la correspondance curieuse qui existe entre *č*, *š*, *ts*, *s* d'une part et *šr*, *sr*, *rs*, *rš* d'autre part :

maïs	š*eki* (P_1)	rs*iki* (C_1)
	š*éki* (C_2)	šr*öki* (K)
	ts*éki* (P_2)	
maison	š*ōpo* (Y_2-At)	šr*óba* (K)
	š*óbo* (C_2)	
	š*obo* (P_3)	
	s*obo* (P_2)	
	č*obo-stina* (P_1)	
chicha	š*epo* (P_1)	rs*epó* (C_1)
sable	*ma*š*ina* (P_1-K)	*ma*rš*í* (A)
	*máa*š*i* (Y_2-At)	
sein	š*úma* (At)	sr*úma* (K)
	š*uma* (A)	šr*úma* = lait (K)

lune	*o*še (P_1-P_3)	*ur*s*a* (Y_1)
	*ó*š*e* (At-C_2)	*ur*š*ĕ* (K)
	*ó*š*ĕ* (Y_2)	
	*o*ss*ê* (C_1)	
	*o*s*i* (P_2)	
	*hu*š*he* (A)	
il n'y a pas	*yama*s*u* = jamais (P_3)	*yamar*s*o* (C_1)
il y a	*nia*ss*o* (C_1)	*niar*s*o* (C_1)
dormir	*o*š*a-huan* (P_1-P_3)	*uur*š*a-kiá* = je dormirai (K)
	*u*s*ă-ki* (Y_2-At)	
	*hu*s*a-ki* (A)	
	*o*s*a-ni* (P_2)	

VOCABULAIRE (1)

abeille	*vala* (P_1)
accoucher	*huake-hui* (P_1)
acheter :	
je veux acheter	*wi kas-kea* (K)
agouti	*saka* (P_1) [cf. paca, porc-épic]
aiguille	*wuarasentay* (Y_2-At)
aile	*pii* (At) [cf. épaule]
aimer :	
j'aime Dieu	*huapasro huara* (C_1)
aller	*putía* (Y_2-At) [cf. venir]
	kahu (P_3)
je vais	*kakia* (C_1)
je ne vais pas	*ka-yama-kia* (C_1)
je suis allé ce matin	*xabuki kaki* (C_1) [cf. hier]
j'irai demain	*kasnarikia* (C_1)
j'irai au ciel avec Dieu	*kanosrikia no roabaina huara kiti* (C_1)
va à ta maison et reviens vite !	*ni-sobo kitikata, xoribi* (C_1)
où vas-tu ?	*auva-kai* (K) *haunia-ni kaei* (C_1)

---

(1) Nous désignons par
A l'Arazaire de Llosa,
At l'Atsahuaka de Nordenskiöld.
C_1 le Čakobo de Cardús,
C_2 le Čakobo de Nordenskiöld,
K le Karipuná de Martius,
P_1 le Pakaguara de d'Orbigny,
P_2 le Pakaguara de Heath,
P_3 le Pakaguara d'Armentia,
Y_1 le Yamiaka de X***,
Y_2 le Yamiaka de Nordenskiöld.

Pour notre transcription phonétique, cf. CRÉQUI-MONTFORT (de) et RIVET (P.). *Le groupe Otukè*, *op. cit.*, p. 318, note 2.

allons !	*kono* (P_1) *káno* (C_2)
	kaki-aki (At)
	híhuay (A)
allez, marchez !	*kata* (C_1)
s'en aller :	
va-t' en !	*mehü* (Y_1)
	*ka-tsanta (*K)
allons-nous en d'ici	*kakia* (C_1) [cf. je vais]
allumer du feu	*čü uvá-ué* (K) [cf. souffler le feu]
allumette	*či-ipatay* (A) [cf. bois pour faire le feu]
âme	*xohiti-činana* (P_3) [cf. cœur]
ananas	*kakana* (P_1) *kăkámă* (At)
anus	*poinkani* (At)
appelle !	*kenahua* (P_1)
s'appeler :	
comment t'appelles-tu ?	*zooni mia* (C_1) [litt. : qui toi ?]
comment s'appelle ?	*kăte* (Y_2-At) [cf. enseigner]
apporter	*atukiáck* (A)
apporte !	*akibo-hue* (P_1) *norifuo-hue* (At)
arachide (*mani*)	*maytapa* (P_3)
arachnides	*huastina* (P_1)
grande araignée	*šinosóko* (At)
arbre	*héuvi* (Y_2-At) *hi-ibi* (A) *ivi* (P_2-P_3) *yúi* (K)
arbres :	
Ochroma piscatoria	*šenšíhe* (At) [cf. radeau]
arbre dont le bois sert à faire du feu	*mašipunsono* (At)
arc	*kanati* (P_1) *kannati* (K) *karniati* (P_2) *kanutay* (At)
	etuiš (Y_2) *ituíx* (Y_1)
argile	*matsana* (P_1)
Arundo saccharoïdes	*tauva* (Y_2-At) [cf. roseau, *Gynerium sagittatum*]
s'asseoir	*yakaa-kí* (A)
assieds-toi !	*zauhii* (C_1)
assez	*dakko* (A)

assiette	*testi* (P_3)
attacher	*embitpay-nišn* (A)
s'attacher :	
ils s'attachent avec la queue	*hĭna rŭnu kătu* (At)
attendre	*hátči* (A)
attention !	*sihuo* (Y_1)
aujourd'hui	*raxma* (P_1) *rama* (P_3)
	saba-nató (K) [cf. hier, jour, matin]
avant-bras	*muhui* (P_1)
aveugle	*taxahuirukuro* (P_1)
aviser	*yoayoan-ki* (A) [cf. dire]
avoir :	
il y a	*nia-rso,nia-sso* (C_1) *neno-šo* (P_1) [cf. être]
	ubía (C_2)
il n'y a pas	*yama-rso* (C_1) *yamaha* (P_1) *yáma* (C_2)
y a-t-il un Dieu ?	*xaunia nimi huara* (1) (C_1)
se baigner	*našikimaš-ito* (A)
bambou	*tĩpuha* (P_1)
	păka (At) [cf. flèche]
	wuistui (Y_2)
banane	*karaspui* (P_1) *karaxpue* (P_3) *kárapi* (C_2) *kannapuōra* (K)
	hixxahúi (Y_1) *yăka* (Y_2-At) *yaaká* (A)
barbe	*kuéni* (P_2) *kenay* (At) *kenirani* (P_1)
	ekuésa (Y_2)
en bas, par en bas	*čipunkay* (A)
bâton	*hi-ibi* (A) *ivi* (P_3) [cf. arbre, bois]
bâton pour se peindre	*šatepia* (At)
beau	*šoma* (P_1) [Kičua : *shumag*] [cf. bien, bon]
	dakukuy (Y_2) *dakukuy, hayma mastára* (At) [cf. bon]
c'est beau	*šuma-sea* [Kičua]

(1) La traduction exacte doit être :
xaunia-ni mi-huara
où ton- dieu

beaucoup	*idža* (P_1) *üča* (K) *ĕtča-ynoa* (At)
	huakana (Y_2-At-A)
superlatif de beaucoup	*iruruaxna* (P_1)
beau-frère	*čai* (P_1)
bec	*isaxana* (P_1) [cf. oiseau]
	šĭtă (At) [cf. dent]
bétail (*ganado vacuno*)	*šahínhua* (A) [cf. tapir]
bien	*čoma* (P_3) [cf. beau, bon]
	iaraká (K)
je me porte bien	*šumašu-ea* (P_1) *šuma-éa* (K) *čoma-sga* (C_1)
blanc	*ošo* (P_1) *osso* (K) *hóšu* (C_2)
blatte	*mapana* (P_1)
bleu	*navia* (P_1) *nyáhua* (C_2) [cf. vert]
boire	*seani* (P_2) *šcam* (K) *žera-íto* (A)
bois, forêt	*nihiča* (P_1)
	hi-ibi (A) [cf. bâton, arbre]
bois à brûler	*karu* (P_1-P_3)
	yúi (K) [cf arbre]
bois pour faire le feu	*čipatay* (Y_2-At) [cf. allumette]
boisson	*šepo* (P_3) [cf. chicha]
boisson alcoolique ou sucrée	*huastaihua* (A) [cf. canne-à-sucre]
bon	*dakukuy* (Y_2) *dakukuy, hayma mastára* (At) [cf. beau, non]
	šúma (P_2) [cf. bien, beau]
	káša (C_2) [cf. content]
bouche	*kehuixna* (P_1)
	kiwuátči (Y_2-At) [cf. lèvres]
	ši-ita (A) [cf. dent]
boucle de la rivière	*punkatu* (At)
	yuktanue (A)
bouteille	*siroufo* (A)
bouton	*tsanoria* (At)
bracelet	*punia-vičü* (K) [cf. bras, peau]
bras	*poyana* (P_1) *puyami* (At) *poyánu* (P_2) *punya* (K)

brouillard	*koanc* (A) [cf. fumée]
	yako (Y_1) [Kičua : *yaku*, eau]
brun	*čiki* (C_2) [cf. noir, sâle]
cabiai	*amuna* (P_1)
cacao	*guaka-noxna* (P_1)
cacique	*huayri* (Y_2-At) [cf. chef]
calebasse en arbre	*čatana* (P_1)
calebasse en forme de cœur	*šatano* (At)
calebasse de forme allongée	*šupămi* (At)
campement	*adma* (Y_1)
canne-à-sucre	*šita* (P_1) *čita* (C_2)
	húastayva (At) *huastaihua* (A) [cf. boisson alcoolique ou sucrée]
	kuháña (Y_1) [espagn. : *caña (?)*]
canot	*noti* (P_1) *núti* (P_2) *nuti* (P_3) *nutay* (Y_2) *nuntay* (A)
caoutchouc	*karáma* (Y_1) *karahŭpeni* (At)
capricorne (*Cerambyx*)	*tičahua* (P_1)
cataracte	*sašu čama* (K) [cf. force, courant]
ceinture	*zeresbe* (K) [cf. pagne]
ceinture de femme	*yui šenebú* (K) [cf. arbre]
celui-ci (*este*)	*nexto* (P_3)
celle-ci (*esta*)	*nexto* (P_3) *ato* (P_1)
celui-là, celle-là (*aquel*)	*uxnu* (P_3)
celui-là (*ese*)	*hua* (P_3)
ceux-ci (*estos*)	*nato* (P_1) *nexto-abu* (P_3)
celles-ci (*estas*)	*nexto-abu* (P_3)
ceux-là, celles-là (*aquellos*)	*uxnu-abu* (P_3)
ceux-là (*esos*)	*hua-bu* (P_3)
c'est celui-ci	*túvia* (C_2)
cendre	*čiinepo* (P_3) *činapóto* (At) *činapŭto* (Y_2) [cf. poudre]
cerf	*čassú* (K)
Cervus rufus	*čašo* (Y_2-At)
Cervus campestris	*čašo* (P_1) *čášo* (C_2)
Cervus palustris ou *paludosus*	*čašua* (P_1) *tášua* (C_2)

Cervus simplicicornis	*čaču-koro* (P_1)
cervelle	*napo* (P_1)
chandelle	*resiste-či* (Y_2) [cf. fil, feu]
chanter	*nahuani-hue* (P_1)
	kemanita-yto (At)
	pave-ué (K)
il chante (1)	*pavé-nikani-mia* (K)
je ne chante pas	*pavé-iáma-nikana-ea* (K)
charbon	*tsiste* (P_3)
chasser	*tasa-tasa* (A) [cf. tuer, pêcher]
chat	*kama-pistia* (P_1) *kăman-püska* (K) [cf. petit, jaguar]
	ĕtsomui (At)
chaud	*ithsi-sihua* (A) *itzió* (K)
	ikíni (P_2) [cf. avoir froid]
eau chaude	*xene-uani* (P_2)
chauve-souris	*kaši* (P_1) *kašía* (Y_2-At)
chef :	
premier chef	*huayri* (Y_1) [cf. cacique]
2ᵉ chef	*makma* (Y_1)
chef de service	*huari-náhua* (Y_1)
chemin	*fuāki* (At) *fuahí* (A) *wahi* (P_3)
	éreke (Y_2)
chemise d'écorce	*čopaną* (P_1) [cf. vêtement d'écorce]
	móru (C_2)
	tatéku (At)
chemise de coton	*raytay* (Y_2-At)
chenille	*čuna* (P_1)
chercher :	
que cherches-tu ?	*xahua muraèi* (C_1)
cheveu	*voho* (P_1) *vo* (P_2) *voôn* (K) *oo* (At)
cheville	*hopoto* (P_1)
chicha	*šepo* (P_1) *rsepó* (C_1) [cf. boisson]
chien	*časpa* (P_1-P_2-K) *čášpa* (C_2) [Kavina : *čapa*]

(1) La traduction exacte doit être : « tu chantes ».

	inawuawua (Y_2-At) *inaníhua* (Y_1) *ynahuanhua* (A) [cf. jaguar]
chienne	*čášpa-huini* (C_2) [cf. épouse]
les chiens	*itča-čášpa* (C_2)
ciel	*nahixna* (P_1)
[Dieu] est au ciel	*naipa-sso* [*huara*] (C_1) [cf. nuage]
[qui créa] le ciel [et la terre]?	[*xahua-ni hunaipa*] *roabaina* [*mai*] (C_1)
[j'irai] au ciel [avec Dieu]	[*kanosri-kia*] *ne-roabaina* [*huara kiti*] (C_1)
cigale	*siho* (P_1) [cf. grillon]
cigare	*rúmoe tarána* (K) [cf. tabac]
cil	*huišpirani* (P_1)
cire	*wŭitčo* (Y_2-At)
	poi (At)
	vatarca (P_1) [cf. miel]
citrouille	*huarana* (P_1)
clitoris	*sítso* (At) [cf. vulve]
coati (*Nasua*)	*šiša* (P_1) [cf. glouton grison]
cobaye	*šarašuya* (P_1)
cœur	*ša-uvintay* (At) *ši-huintay* (A) *oiti* (P_1) *xohiti* (P_3)
coïter	*kósu-kósu* (Y_2)
	čōta-yta (At)
colique	*isti-ini* (A)
collier :	
collier de dents de singe	*šíta* (At) [cf. dent]
collier de graines	*sósisi* (Y_2)
	mastihuana (At)
collier de fruits	*küssé* (K) [cf. hélices]
Colocasia esculenta	*čuri* (At)
colonne vertébrale	*kašauvi* (At)
combien :	
combien vaut?	*avoin-kas-ni mia* (K)
comprendre :	
je comprends ton idiome	*me-xui ka-kia* (C_1)
je ne comprends pas ton idiome	*me-xui ka-yama-kia* (C_1)

content :	
je suis content (heureux)	*káša* (C_2) [cf. bon]
Copris	*puirahui* (P_1)
corbeille carrée	*krĭ́tắma* (Y_2) *kĭ́tamu* (At)
	čipriatay (At)
corbeille ronde	*köpi* (At) *hepi* (Y_2)
	húišĕ (At)
cornes de cerf	*čaču-mavi* (P_1) [cf. cerf, feuille]
corps	*yora* (P_3)
côte (montagne)	*mackana* (A)
côte (os)	*piči* (P_1)
coton	*ketagmen* (A)
	wuašmama (Y_2-At) *huášmime* (C_2) *huašmona̧* (P_1)
cou	*tikana* (P_1)
	tepuku (A) [cf. gorge]
	tetora (P_2)
se coucher :	
couche-toi !	*eraka-hu* (P_1)
coude	*huašpoto* (P_1) *pășpotŭko* (At)
couguar (*Felis concolor*)	*kama-čuak* (P_1) [cf. jaguar, loup rouge]
couper	*éšuki* (Y_2)
	kasayka-yto (At)
courant des rivières	*čama* (P_1) [cf. force, cataracte]
courir	*avaxué* (P_1)
court	*tekaxia* (P_1)
couteau	*šutay* (Y_2) *čotay* (A) *šutipósi* (At)
	máne (C_2) *mané pakka* (K)
[je veux] un couteau	*mani* [*kikaskia*] (C_1)
crabe	*sipiri* (P_1)
crapaud	*huiško* (P_1)
	šakrapa (At)
créer :	
[qui] créa [le ciel et la terre]?	[*xahua-ni*] *hunaipa* [*roabaina mai*] (C_1)
[Dieu le] créa	[*huara*] *hunaipa* (C_1)
crier	*xoyana* (P_2) [cf. pleurer]
croc de pécari	*honu-šeta* (At) [cf. dent, pécari]

crocodile	*kapuixna* (P_1) *kapúena* (K) *kápéti* (C_2)
cuiller :	
petite cuiller percée de trous	*painté* (K)
cuisse	*kiči* (P_1) *kišé* (K)
danser	*pabuihui* (P_1)
	munu-ana (P_2)
dauphin	*košoikana* (P_1)
de (préposition)	*no* (At)
demain	*čavake* (P_1) *oké sabaká* (K) [cf. jour]
	emĕte (Y_2-At)
	ueapa (P_3)
	kásinarino (C_2)
j'irai demain	*kasnari-kia* (C_1)
dent	*setá* (K)
	tséna (P_2)
dent incisive	*četa* (P_1) *šíta* (C_2) *šĕta*, *rĕta* (Y_2) $s^{\check{\breve{e}}}_{i}ta$, $r^{\breve{e}}_{i}ta$ (At)
dent molaire	*máru* (Y_2-At) *madža* (P_1)
dent de palometa	*māku* (At)
dent de rongeur (*raspador*)	*ăna-hui* (Y_2) *áno*-$\check{s}^{i}_{e}ta$ (At) [cf. dent]
Dermatoma	*šĭno* (Y_2) *hĭno* (At)
se dévêtir	*raiti-fuič-ito* (A) [cf. chemise]
diable	*yočina* (P_1)
diadème de plumes	*mahitay* (Y_2) *šāvăni-mahitay*, *maytay* (At) [cf. arara]
didelphe	*čika* (P_1)
dieu	*huara* (P_1) *oará* (K) *papa-guára* (P_3)
y a-t-il un Dieu ?	*xaunia nimi huara* (1) (C_1)
où est Dieu ?	*xaunia-ni huara* (C_1)
Dieu est au ciel	*naipa-sso huara* (C_1)
Dieu le créa	*huara hunaipa* (C_1)
j'aime Dieu	*huapasro huara* (C_1)
j'irai au ciel avec Dieu	*kanosrikia no roabaina huara kiti* (C_1)
dire	*yoayoan-ki* (A) [cf. aviser]

(1) Voir la note de la page 48.

que dis-tu ?	*hahua xĕkês-ni* (C_1)
doigt	*mareskepa* (At)
	muétoti (K)
doigt indicateur	*muiki muitati* (P_1)
doigt médius	*nipačana* (P_1)
» annulaire	*pasoana* (P_1)
» auriculaire	*pahuirokaxna* (P_1)
pouce	*muičisna* (P_1)
doigt du pied	*tae-čoko* (P_1) *ta*$^{u}_{o}$*-sasi* (At) [cf. pied]
donner	*yasfui-hui* (A)
	akia-hua (P_1)
donne!	*ököa-ué* (K)
donne-moi !	*ekia-hue* (P_1)
	hísihopa (C_2)
dormir	*oša-huan* (P_1-P_3) *usă-ki* (Y_2-At) *husa-ki* (A) *osa-ni* (P_2)
je dormirai	*uurša-kiá* (K)
je ne veux pas dormir	*uurša-iáma-kia* (K)
dos	*kašo* (P_1) *kắstihuắna* (At) *kasteehuana* (A)
douleur	*pahínhua* (A)
drapeau	*rountagina* (A)
dyñamite	*huắka-kini eyta* (At) [cf. poisson]
eau	*xene* (P_1-P_3) *xéne* (P_2) *xini* (C_1) *künä* (C_2) *ĕna* (Y_2)
	umapáša (Y_2-At) *humupaša* (A) *oni-passna*, *ompassna* (K)
eau chaude	*xene-uani* (P_2)
éclair	*kananna* (K)
écorce (*cáscara*)	*niši* (At)
écureuil	*kapa* (P_1)
Sciurus sp.	*hauvisto* (At)
enfant	*pussi* (A) [cf. garçon, fils]
	tístia-niána (1) (P_2)
	wakö-pünska (K) [cf. fils, jeune]

(1) Sans doute, erreur de transcription pour *pístia-niána*.

enfant mâle	*huaspistia* (P_1)
enfant femelle	*huake-čini* (P_1) [cf. fils, jeune]
s'énivrer	*pahen-ki* (A)
ennemi	*nunda* (A)
enseigner, enseigne-moi !	*kati* (A) [cf. s'appeler, montrer]
entendre	*huaphe paukanikini* (A)
épaule	*puičo* (P_1) *pii* (At)
épine	*muša* (P_1) *mušo* (At) *musa* (P_3)
	akuiša (Y_2) [esp. : *aguja* : aiguille (?)]
épouse	*činani* (A-Y_2-At) [cf. femme] (Kampa : *činani*)
	nó-ahuini (C_2) [cf. mari]
éruption cutanée (*ronchas*)	*punu* (A)
éternuement	*patayšik-ito* (At)
étoile	*húistima* (Y_2-At-C_2) *huistima* (A) *vistima* (C_1) *huiština* (P_1) *uistine* (P_3) *uistin* (K)
être :	
vous êtes là	*neno-ni mia* (1) (K)
vous êtes ici	*heno-ni mia* (1) (K)
éventail pour attiser le feu	*huikantay* (At)
face	*huimanan* (P_1) [cf. front]
se fâcher	*niske-ke* (A)
faim	*šaufa-yto* (At)
faire	*aki* (P_3)
farine de manioc	*atza mútu* (K)
farine de maïs	*sökö mútu* (K)
se fatiguer	*šeun-šeun-ke* (A)
femelle	*haypuvi* (At) *ayfahui* (A) [cf. femme]
femme	*činani* (Y_2-At) *činání* (Y_1) [cf. épouse] (Kampa : *činani*)
	ayfahui (A) [cf. femelle]
	yuša ustina (P_1) *yusá-bu* (P_2) *yosa* (P_3) *yussa* (K) *yóša* (C_2) *yoša-utihuavi* (At)

(1) Voir la note de la page 40.

fer	*si-iro* (A) [cf. machete, métal]
	mane (P_1) [cf. couteau, hache]
fesse	*čikačna̯* (P_1)
feu	*čihi* (P_1) *čii* (P_3-A-C_1) *čí* (C_2) *či* (Y_2-At) *čü* (K)
feuille	*māni* (Y_2) *mắni* (At)
	nipohi (P_1)
feuilles d'achira	*mani* (A)
feuille sèche	*pápani* (At)
fève	*kūra* (K) [cf. haricot]
fibres de bananier	*schuāna* (Y_2)
	mắna-niši-yákano (At) [cf. écorce]
fibres dont on fait du fil	*bŭ́ku* (Y_2) *ŏ́ku* (At)
fièvre	*fuskata* (A) [cf. malade, mal de tête]
fièvre paludéenne	*huskayseni* (At)
fil	*mahi*, *resiste* (Y_2) *resiste* (At)
filer	*vira-hue* (P_1)
fille (opposée à garçon)	*yoča-vaku ustina* (P_1) *yósa* (P_2) *yosa-piste* (P_3) [cf. femme, petit]
fille	*no-vake* (P_1) *yosa-bake* (P_3) *yussa-wákö* (K) [cf. enfant, fils, jeune]
fils	*no-vake* (P_1) *wákö* (K) *huáki* (C_2) *xuni-bake* (P_3) [cf. enfant, jeune]
	pussi (A) [cf. garçon, enfant]
flèche	*păka* (At) [cf. bambou]
	sáti (Y_1) *soátiăni* (Y_2)
	pia (P_1-P_2) *püa* (K)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
flèche à pointe de bois de palmier	*pia* (Y_2-At)
flèche pour pêcher	*huắkatay* (At)
fleur	*nixua* (P_1)
flûte (petite) (*pífano*)	*mastentay* (A)
foie	*tắka* (At)
force	*čamahue* (P_1)
fourmi	*ihinan* (P_1) *inú* (Y_1)

fourmi blanche	*măpua* (At)
fourmi de diverses espèces	*kančo* (At)
»	*hestista* (At)
»	*fůna* (At)
»	*höu* (At)
fourmilier tamanoir (*Myrmecophaga jubata*)	*šai* (P_1)
fourmilier tamandua	*uvivi* (P_1)
fourmilière	*mayexčue* (P_1)
fourmilière de fourmis blanches	*haunaü* (At)
frère	*nu-huiza* (P_1)
	masko (P_3)
	eppa (P_3)
	pui (K)
	mmamma (?) (A) [cf. mère, parent]
	mánu (Y_1) [esp. : *hermano(?)*]
mon frère est mort	*no-pui naia makö* (K)
son frère est mort	*miéna-pui naia makö* (K)
froid	*mathsi-sihua* (A)
	ini (K)
temps froid	*iu tána* (K)
avoir froid	*ěkíni* (Y_2)
front	*boemaná* (K) *huimana* (P_1) [cf. face]
fruit	*vimi* (P_1) *vimin* (K)
fumée	*či-kuani* (Y_2-At) *koane*(A) [cf. brouillard]
fumer :	
je ne fume pas	*rumoe kom-aeme-ka*, *rümoe koïn-aema-kea* (K) [cf. tabac]
fusaïole	*mápuka* (At)
fuseau	*éhui* (Y_2) *$^{c}_{i}$hui* (At)
fusil	*toété* (K)
garçon	*pussi* (A) [cf. fils, enfant]
	sibo (Y_1)
	huaku-stixna (P_1) [cf. femme, enfant, fils, fille] *omi-báke* (P_2) [cf. fils] *bake-piste* (P_1) [cf. femme, enfant, fils, fille, petit]

Genipa	*nani* (Y_2) *nāni* (At)
genou	*rapoto* (P_1) *ramputuku* (A)
	t$^{\acute{\breve{e}}}_{\ddot{o}}$*pă* (At)
glouton grison (*Viverra vittata*)	*šiša* (P_1) [cf. coati]
glouton taïra	*vuka* (P_1)
gomme (espèce de)	*šinuto* (Y_2) *šíuto* (At)
gorge	*tépŏka* (At) *tepuku* (A) [cf. cou]
	temasano (Y_2)
graine	*huimi-viro* (P_1) [cf. fruit]
granadille	*baaši* (Y_2)
grand	*tayosi* (P_1)
	papačinga (A) [cf. haut]
grand'mère	*ehuati* (P_1)
grand'père	*no-čaita* (P_1) [cf. vieux]
gras, grasse	*čuapa yamašaki* (P_1)
se gratter	*huišíkita-yto* (At)
grenouille	*tañaña* (P_1)
griffe d'oiseau	*tayansasti* (At
grillon	*siho̧* (P_1) [cf. cigale]
guêpe à miel	*vina* (P_1) *huína* (At)
Gynerium sagittatum	*ta-ahua* (A) [cf. roseau, *Arundo saccharoïdes*]
hache	*yāmi* (Y_2-At) *yammi* (A)
	mané mosturóme (K) [cf. couteau, fer]
	sákamána (C_2)
hache de pierre	*porúma* (K)
hamac	*risti* (Y_2-At) *erísse* (K)
	néší (C_2) [cf. écorce]
hameçon	*huaras*$^{e}_{i}$*ntay* (Y_2-At)
haricot	*kiro* (P_1) [cf. fève]
haut	*papačinga* (A) [cf. grand]
en haut, par en haut	*rioki* (A)
hélater	*koki* (P_1) [cf. lampyre]
herbe	*guassi* (K) [cf. paille]
hier	*saba-utza* (K) [cf. jour, matin, aujourd'hui]

mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1) [cf. matin]
hochet en ailes de buprestes	*vien išíma* (K)
homme	*huni* (P_1-A) *xuni* (P_3) *úni* (K) *hóuni* (C_2)
	tséke (P_2)
homme européen	*kariba čikö* (K)
homme nègre	*tapagnon* (K)
homme espagnol	*uára-iu* (K)
Hydromis	*šuyahua* (P_1)
ici (*acá*)	*nina* (A)
idiome :	
je comprends ton idiome	*me-xui ka-kia* (C_1)
je ne comprends pas ton idiome	*me-xui ka-yama-kia* (C_1) [cf. parler]
iguane	*čekexna* (P_1)
il	*haa* (P_1)
	zonihua (C_1)
il, elle	*zanihua* (P_3)
ils	*abo-ato* (P_1)
	zonihua (C_1)
ils, elles	*zanihua-abu* (P_3)
eux tous	*túá-yúi* (C_2)
indien	*huanama* (A)
instrument en os pour enlever l'écorce du manioc	*yapáyhua* (At)
instrument pour monter aux arbres	*šašatay* (At)
intestin	*poko* (P_1) *poi* (At)
iule	*paravasnan* (P_1) [cf. scolopendre]
ivre	*paheke* (P_1)
ixode (*isangüi*)	*ikí* (A)
jaguar (*Felis onça*)	*inahua noera* (Y_2) *inahua* (At) [cf. chien]
	tuyuniri (Y_1)

	kamanụ (P_1) *kamanú* (C_1) *támánu* (C_2) *kămán* (K)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
jamais	*yamasu* (P_3)
jambe	*huiko* (P_1) *huiku* (A) [cf. mollet]
jaune	*oguena* (P_1)
	šiní roabé (K)
	kúra (C_2)
je, moi	*ekéa* (Y_2) *ekía* (At)
	ea (P_1-P_3) *ía* (C_2) *hia sro* (C_1) *uáu* (P_2)
	nu-na (A)
	noe (P_3)
de moi	*noe-na* (1) (P_3)
à moi	*no-e* (P_3)
pour moi	*noe-na* (P_3)
avec moi	*ea-yagüi* (P_3)
jeune	*huake-hue nana* (P_1) [cf. *tístia-niána,* enfant (P_2)]
joue	*tamo* (P_1)
jour	*čavana* (P_1) *sabaká* (K) [cf. matin, hier, aujourd'hui]
	mackayanu (A)
là (*allá*)	*ati* (A)
lac, lagune	*iáni* (C_2) *iyana* (P_1)
lac Rogoaguado	*iáne* (C_2)
laid	*ye-yama* (P_1)
lait	*šrúma* (K) [cf. sein]
lampyre	*koki* (P_1) [cf. hélater]
lande de pou	*ohuači* (P_1) [cf. œuf]
langue	*xana* (P_1) *xána* (P_2) *hăna* (Y_2-At) *haná* (K) *hánah* (A) *hána* (C_2)
se laver	*maypunata-yto* (At)
lentement	*čamaemêu* (K)
leur (pronom)	*tsoe* (P_3)

(1) Voir la note 7 de la page 26.

se lever	*nii-ki* (A)
lève-toi !	*ni-hue* (P_1)
lèvres	*kihŭatči* (Y_2) *kihuátči* (At) *kipuači* (A)
lézard	*čava* (P_1)
libellule	*muisitcka* (P_1)
loin	*rasi* (P_1) *huasir* (P_2) *huači-mayo* (A)
	uno (Y_2-At)
long	*tetekahua* (P_1)
loup rouge (*Canis jubatus*)	*kamašua* (P_1)
	kámánu (C_2) [cf. jaguar]
loutre (grande)	*enekama* (P_1)
loutre (petite)	*huáxaro* (P_1)
lune	*oše* (P_1-P_3) *óše* (At-C_2) *ósĕ* (Y_2) *ossê* (C_1) *osi* (P_2) *hušhe* (A) *uršĕ* (K) *ursa* (Y_1)
machete	*šúnkătu* (Y_2) *šankato* (At)
	sáipe (C_2)
	si-iro (A) [cf. fer, métal]
maigre (masc. et fém.)	*čuatima* (P_1)
main	*makáni* (At) *mackena* (A) *muékana* (K) *mäkina* (C_2) *meke* (P_3)
	emé (Y_2) [Takana : *eme*]
	muipata (P_1)
maïs	*šeki* (P_1) *tséki* (P_2) *šéki* (C_2) *rsiki* (C_1) *šröki* (K) *hőki* (At) *húki* (Y_2)
maïs jeune (*chocllo*)	*šeki-šo* (P_1)
maison	*adma* (Y_1)
	šōpo (Y_2-At) *šóbo* (C_2) *šobo* (P_3) *sobo* (P_2) *čobostina* (P_1) *šróba* (K)
ma maison	*nó-šobo* (C_2)
ta maison	*mí-šobo* (C_2)
grande maison	*šóbo-čáyta* (C_2) [cf. grand père, vieux]
petite maison	*šobo-pišté* (C_2)
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo* (1) *kitikata, xoribi* (C_1)
mal	*čoma-yama* (P_3)

(1) Sans doute pour *mi-sobo*.

je vais mal	*issin keá* (K) [cf. malade]
mal de tête	*fuskata* (A) [cf. fièvre, malade]
malade	*muškăta* (Y_2-At) [cf. mal de tête, fièvre]
	išiana (P_1) [cf. je vais mal]
mâle	*huni* (A) [cf. homme]
manger	*pi-hué* (P_1) *pi-ue* (K) *pia-íto* (A)
	pikína (Y_2-At) [cf. nourriture]
	čăpičăpi (Y_2) *xaixai* (P_2)
manioc	*ătsa* (Y_2-At) *atsa* (P_1-P_3) *átsa* (C_2) *adsa* (Y_1)
marais	*iyačoko* (P_1)
marcher	*kaa-íto* (A) *ka-kia* (P_2) [cf. je vais]
marche !	*kata* (P_1) [cf. va ! allez !]
marcher (en parlant du soleil)	*kente* (A)
mari	*nó-ahuáni* (C_2) [cf. épouse]
marié :	
es-tu marié ?	*auînia-ni-mia* (K) [cf. épouse]
matin :	
je suis allé ce matin	*xabuki kaki* (C_1) [cf. hier]
mauvais	*yohe* (P_1)
	mastára (Y_2-At)
	šúma éma (P_2) [cf. mal]
méchant	*tanutsi suni* (P_1) [cf. homme]
mentir	*kĭčo-ne mia* (1) (P_1)
menton	*kehui* (P_1) *kuivay* (At)
mère	*mmamma* (A) [cf. frère, parent]
	kahe (P_1) *kaii* (P_2) *kahi* (P_3) *kai* (K) *káy (káyu)* (C_2)
mesquin	*huačiko* (P_1)
	hiašani (C_2)
métal	*si-iro* (A) [cf. fer, machete]
	huárúso (Y_2-At) [cf. or]
miel	*čita-ene* (P_1) [cf. canne-à-sucre, eau]
	huăta (At) [cf. cire]

(1) Voir la note de la page 40.

mien	*no-ke* (1) (P_3)
miroir	*ukuck-mambo* (A)
	anowuiso-tay (At)
mollet	*níko* (K) [cf. jambe]
mollusques :	
ampullaires	*čohua* (P_1)
	kannafauvi (At)
anodontes	*béšo* (Y_2)
	sáno (At) [cf. mulette longue]
Borus sp.	*wůtonu* (At)
hélices	*küse* (P_1)
mulettes	*iyaro* (P_1)
mulette longue	*sano* (P_1) [cf. anodontes]
mon	*noe-na* (A) *nóu-na* (C_2)
montagne	*mačiva* (P_1)
	nüirá (K)
montrer, montre-moi !	*kati* (A) [cf. enseigner, comment s'appelle ?]
mordre	*ea-kö* (K)
Morpho sp.	*ahuapauče* (At)
mort (*muerto*)	*eman*$^{u}_{o}$ (Y_2-At) *imanu* (A)
	naa-yto (At)
mouche	*šavina* (P_1)
	tāri (At)
mouche dorée	*huăro* (At)
mouche marehui	*šio* (P_1)
mouche tornillo	*čota* (A)
moufette (*Mephitis*)	*šavana* (P_1)
mouillé (2)	*monata* (At)
mourir	*imanu* (A)
	makö (K)
il est mort	*naia makö* (K)
mon frère est mort	*no-pui naia makö* (K)
son frère est mort	*miéna-pui naia makö* (3) (K)

(1) Voir la note 7 de la page 26.

(2) Le vocabulaire de E. Nordenskiöld porte « *mochado* », que nous traduisons avec doute « mouillé » [*mojado*, en espagnol].

(3) Voir la note 3 de la page 27.

mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1)
moustiquaire	*nonupa* (At)
moustique	*vii* (P_1) *huiiii....* (At)
musique	*navaritaevo* (P_1)
nager	*nuna-hue* (P_1)
	mehuana-íto (A)
narines	*rečaki* (P_1)
neveu, nièce	*no-piana* (P_1)
nez	*rekíri* (P_2) *rékani* (Y_2-At) *rackani* (A) *ríkiñi* (C_2) *irikina* (P_1) *erökin* (K)
noir	*čikə* (P_1) *čekö* (K) *čiki* (C_2) [cf. brun, sâle]
nombril	*no-toko* (P_1)
non	*čauma* (Y_2-At)
	hayma (At) *háyma* (A)
	ehera (P_1) [cf. nullement]
	kakase marsia (C_1) [probablement : je ne veux pas]
nôtre (pronom)	*nuke* (P_3)
nourrisson	*sibo-manuáta* (Y_1)
nourriture	*čapičapi, pikina* (Y_2) *pikina* (At) [cf. manger]
	orikiti (P_3-C_1) [cf. rôti]
nous	*xóa* (P_2)
	no-ke (P_1) *nu, nura* (P_3) *noki-rzo* (C_1)
de nous	*nun, nuna* (P_3)
pour nous	*nune-na* (P_3)
à nous	*nua* (P_3)
avec nous	*nura-yagüi* (P_3)
nous tous	*n*$^{ó}_{u}$*ba-h*$^{ó}_{u}$*i* (C_2)
nuage	*náipa* (C_2) [cf. ciel]
nuit	*yata* (P_1) *yáta* (C_2)
	yamuiki (A)
	waskiča (K)
nullement, pas du tout	*erá* (K) [cf. non]
œil	*huiro* (P_1) *huéro* (P_2) *buero* (K) *huira-hui* (Y_2-A-At) *huáruo* (C_2)
œuf	*vuači* (P_1) *vačé* (K) [cf. lande]

œufs de mouches	*čŭta* (At)
œuf de tortue	*peeza* (A)
oh !	h_o^u (At)
oiseau	*isaxna* (P_1)
Macrocercus macao	*sauánă* (K) *šāvani* (Y_2) *šāvăni* (At)
Psittacus canindé	*kaina* (P_1) *kānnă* (K)
ara jaune	*kana* (P_1)
ara à collier	*touveči* (P_1)
oiseau-mouche	*pina* (P_1) *pinna* (K)
canard	*tari* (A)
canard musqué	*nonona* (P_1)
petit canard	*ximi-nonona* (P_1)
haninga (*Plotus anhinga*)	*sipaspa* (P_1)
cormoran	*xene-xoke* (P_1) [cf. eau]
mouette et hirondelle de mer	*xene-tiaha* (P_1) [cf. eau, vanneau]
grèbe (*Podiceps*)	*xene-popana* (P_1) [cf. eau]
râle géant	*tsara* (P_1)
poule d'eau	*toro* (P_1)
kamichi (*Palamedea*)	*ahuiko* (P_1)
jacana (*Parra*)	*sakaxna* (P_1)
ibis de Cayenne	*ioruhuaxia* (P_1)
spatule (*Platalea*)	*toto* (P_1)
tantale (*Tantalus*)	*toria* (P_1)
jabiru (*Ciconia mycteria*)	*kanerahua* (P_1)
grand héron	*isakoro* (P_1)
héron roux	*haka* (P_1)
héron blanc (aigrette)	*vičo* (P_1)
courlan	*purerahui* (P_1)
vanneau	*tiaha* (P_1)
autruche	*nigahua* (P_1)
tourterelle pecui	*huisà* (P_1)
tourterelle yeruti	*aharehue* (P_1)
pigeon	*tikuri* (P_1)
perdrix	*šara* (P_1)
faisan à cravate	*košo* (P_1)

Penelope sp.	*kušo* (Y_2-At)
	keupo (At)
faisan noir	*kevò* (P_1)
faisan petit	*onokara* (P_1)
faisan catinguera	*šita* (P_1)
hocco pauxi	*ástani* (Y_2-At)
hocco à crète	*payori* (P_1)
hocco à bec rouge	*asiną* (P_1)
todier	*puita* (P_1)
perruche	*raya* (P_1)
perroquet sey	*tioritiori* (P_1)
perroquet amazône	*obahua* (P_1)
Psittacus	*báuă* (K)
aracari superbe (*Pteroglossus*)	*pasea* (P_1)
toucan toco (*Ramphastos Toco*)	*čuke* (P_1)
toucan	*tsyúki* (C_2)
ani des savanes (*Crotophaga ani*)	*oitsoro* (P_1)
couroucou (*Trogon*)	*hueočo* (P_1)
coucou	*isašoko* (P_1)
pic	*buinan* (P_1)
martin-pécheur	*saña* (P_1)
troupiale chopi (*Icterus* sp.)	*čei* (P_1)
cacique grand	*isko* (P_1)
cacique tojo	*čayo* (P_1)
cacique matico	*ovinoisa* (P_1)
tangara bleu	*čanè* (P_1)
petit duc (*Scops choliba*)	*tehutehu* (P_1)
moineau cardinal	*huašišeya* (P_1)
engoulevent	*pano* (P_1)
hirondelle	*čovopuna* (P_1)
fournier (*Furnarius rufus*)	*isa-pistia* (P_1)

tyran (*Tyrannus sulfuratus*)	*ava-isaxna* (P_1) [cf. oiseau]
coq	*patiari vene* (P_1)
poule	*patiari* (P_1) *patári* (C_2)
	atáhua (Y_1) [Kampa : *atahua*]
Rupicola peruana	*šauvaestăka* (At)
effraie (*Strix perlata*)	*popo* (P_1)
duc ñacurutu (*Bubo magellanicus*)	*popoha* (P_1)
aigle (*Morphnus urubitinga*)	*tetepahua* (P_1)
caracara grand (*Polyborus vulgaris*)	*tetexna* (P_1)
caracara petit (*Polyborus chimachima*)	*irono-tetexna* (P_1)
pérénoptère aura (*Cathartes aura*)	*kana-poiko* (P_1)
pérénoptère urubu (*Cathartes urubu*)	*poiko* (P_1)
roi des vautours (*Sarcoramphus papa*)	*puiko-roa* (P_1)
oncle	*nači* (P_1)
	koko (P_1) *kuko* (P_3)
ongle	*muitisną* (P_1) *muétsis* (K)
	máusăsi (Y_2-At)
or	*húarŭso* (Y_2-At) *huaruso* (A) [cf. métal]
oreille	*pahoki* (P_1) *pauke* (K) *páuki* (C_2) *paski* (P_2) *páukani* (Y_2-At) *paukani* (A)
oreille (*oidos*)	*huaphe* (A)
os	*čao* (P_1)
où	*nente* (A)
où vas-tu ?	*aura kai* (K) *haunia-ni kaci* (C_1)
où est Dieu ?	*xaunia-ni huara* (C_1)
d'où viens-tu ?	*aurá-ne-tze oáci* (K)
oui	*ĕă* (Y_2) *ĕă(h)* (At) *áh* (A) *hǫ* (P_1)
	soma-so (C_1) [cf. bien]

ouragan	*nihuehue* (A) [cf. vent]
paca (*Cœlogenys Paca*)	*saka* (P_1) [cf. agouti, porc-épic]
pagne des hommes (*suspensorium virile*)	*zöresbé* (K) [cf. ceinture]
paille	*huasi* (P_1) [cf. herbe]
paille de maïs	*ševonan* (P_1)
palmier motacu (*Attalea Humboldtiana*)	*čuvinan* (P_1)
palmier cusi (*Attalea spectabilis*)	*čuviniva* (P_1)
palmier royal	*vinonan* (P_1)
palmier marayahu (*Bactrix maraja*)	*šinixna* (P_1)
palmier carundai	*čebipohi* (P_1)
palmier chonta	*huanina* (P_1)
palmier petit épineux	*činipava* (P_1)
palmier du Guaporé	*čoinan* (P_1)
palmier vingt-pieds	*onixna* (P_1)
palmito	*taúpa* (A)
papillon	*otoro* (P_1)
parent	*mmamma* (?) (A) [cf. mère, frère]
paresseux (animal)	*naina* (P_1)
parler	*oi-vè* (P_1)
patate douce	*kari* (P_1-A) *kári* (C_2) *kāri* (Y_2-At)
payer	*kupihua* (P_1)
payé	*ivaš kupihua* (P_1)
peau	*viči* (P_1) [Kavina : *e-biti*, *e-vite*]
pécari	*ĭsta* (At)
	niča-yahua (P_1)
Dicotyles labiatus	*yaua* (K)
Dicotyles torquatus	*ono* (K)
pécher	*huesti ihua̯* (P_1)
	tasa-tasa (A) [cf. chasser, tuer]
peigne	*huištay*, *huoštay* (At)
peindre	*kene-hue* (P_1)
se peindre	*révišikita-yto* (At)
	mašenk-ito (A) [cf. roucou]

pénis	*bésike* (Y_2-At)
	iná (K)
penser	*yoka-hue* (P_3)
père	*noke papa* (P_1) *papa* (P_2-K) *pápa* (C_2) *papá* (P_3) *pāpā* (At) *ppapppa* (A) *papatata* (Y_2)
mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1)
pet	*s^{e}_{o}pĭsi* (Y_2-At)
petit	*pistie* (P_1)
peu	*davorcki* (P_1)
	üĕa iamân (K) [cf. non, beaucoup]
très peu	*iyamarka* (P_1) [cf. rien]
peur :	
avoir peur	*raskei-ki* (A)
pied	*tái* (C_2) *taé* (K) *tahe* (A) *tae* (P_2) *tahe* (P_3-P_1) *ta^{u}_{o}* (At)
pierre	*šašo* (P_1) *saášu* (K)
	tɔmó (P_2) *tomo* (P_3) [Takana : *tumu*]
	yantunko (At) *yantuko* (Y_2) *yamitunku* (A)
piment	*yoči* (P_1) *yútči* (At)
plante dont le suc sert à la pêche	*kehemu* (A)
pleurer	*húini-kĭ* (At) *huandi-ki* (A)
	bota (P_1)
	xoyana (P_2) [cf. crier]
pleuvoir	*ohi* (P_1) *uhuay* (A)
il pleut	*huisruhuaina* (C_1)
pluie	*úhuay* (Y_2-At) *huay* (Y_1) *oi* (P_2) *ui* (K)
plume	*pohi* (P_1) *poe, poö* (K)
poignet	*mokina* (P_1) [cf. main]
poils	*isapuhi* (P_1)
poisson	*huăka* (Y_2-At) *huaka* (A) *oáka* (K)
	sanina (P_1-P_3)
[je veux] du poisson	*zani* [*pikaskia*] (C_1)
bagre armé	*kaškuašna* (P_1)

bagre	*iškina* (P_1)
dorado	*huinaka* (P_1)
raie	*ivi* (P_1) *imi* (C_2)
sábalo	*huičoa* (P_1)
surubí (*Platystoma* sp.)	*huavina* (P_1)
palometa	*make* (P_1)
anguille	*merona* (P_1)
pacu (*Prochilodus*, *Myletes* sp.)	*saničeke* (P_1)
poisson (espèce de)	*moumhu* (A)
poitrine	*šipatăka* (At) *šiipantay* (A) *šipati* (P_2) *čipati* (P_1) *šipiš* (Y_2)
pomme de terre sauvage (*papa del monte*)	*púa* (A)
porc-épic	*saka* (P_1) [cf. agouti, paca]
porter quelqu'un	*papi-íto* (A)
se porter :	
comment te portes-tu ?	*šumane mia* (P_1) *šumani mia* (K) *čoma-ni mia* (C_1)
je me porte bien	*šumašu-ea* (P_1) *šuma-éa* (K) *čoma-sga* (C_1)
je me porte mal	*issin-keá* (K)
pot	*húsay* (Y_1)
	kečo (P_1)
pou	*yia* (P_1) *ia* (At)
poudre à fusil	*šenepó* (K) [cf. cendre]
pourri	*opisi* (P_1)
prairie	*nihi* (P_1)
prendre :	
prends !	*esa* (P_1)
	áhui (C_2)
près	*obipistia* (P_1)
prêtre des indiens	*rohá* (P_3)
propre	*huakatzina-mia* (P_1)
puce pénétrante	*tsoho* (P_1)
puer	*šöušiaká-yto* (At)
punaise	*pataria* (P_1)

quand ?	*ckustia* (P_1)
	xanetia (P_3)
que ?	
que dis-tu ?	*hahua xêkêsni* (C_1)
que cherches-tu ?	*xahua muraei* (C_1)
que veux-tu ?	*xahua kikazai* (C_1)
	háúni (C_2)
queue	*hĭna* (Y_2-At)
ils s'attachent avec la queue	*hĭna rŭnu kătu* (At)
qui ?	*subini* (P_3)
pour qui ?	*subini-su* (P_3)
avec qui ?	*subini-agui* (P_3)
qui est celui-ci ?	*sócne-mia* (C_2) [litt. : qui-toi] [cf. s'appeler]
qui créa le ciel et la terre ?	*xahua-ni hunaipa roabaina mai* (C_1)
racine	*ivi tapóna* (K) [cf. arbre]
racine pour empoisonner les poissons	*áša* (At)
radeau	*huikăte* (At)
	sinsiki (A) [cf. *Ochroma piscatoria*]
rainette	*čaki* (P_1)
rame	*huiti* (P_1) *na-huintay* (A)
ramer	*huiña yavai* (P_1)
rassasié :	
je suis rassasié	*séa-éa* (K)
rat	*šoya* (P_1)
rate	*taasti* (At)
regarder :	
regarde !	*isu-huc* (P_1)
renard	*čutsikana* (P_1)
revenir :	
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo kitikata, xoribi* (C_1)
rien	*iyamarka* (P_1) [cf. très peu]
rire	*sĕr-ito* (At) *siri-huc* (P_1)
rivière	*hunu* (A) *énne* (K) *xene-času* (P_3) [cf. eau]
	mano (P_1)

rio Mamoré	*mano* (P_1) *mánu* (C_2)
rio Madera	*munnu* (K) *kara-manu* (P_3)
rio Beni	*manukuro* (P_1) *guarayuya* (P_3)
rio Blanco	*ene-ošo* (P_1) [cf. eau, blanc]
rio Guaporé	*čekevaeni* (P_1)
rio Inambari	*yamiaka* (Y_2-At)
roi Yaguarmayo	*ǎpeti* (Y_2-At)
rio Tambopata	*huǎkani* (Y_2)
	papatsihua (At)
riz	*huasi-vimi* (P_1) *uassĭ-vimîn* (K) [cf. herbe, fruit]
rose (couleur)	*čini* (C_2) [cf. rouge, violet]
roseau en éventail	*tahuahua* (P_1) [cf. *Gynerium sagittatum*, *Arundo saccharoïdes*]
rosée	*čenixna* (P_1)
rôti :	
viande rôtie	*xaixai-orakuati* (P_2) [cf. manger, nourriture]
roucou	*maš*$^{i}_{e}$ (Y_2-At) *maše* (A) *máše* (C_2)
rouge	*šini* (P_1-K) *čini* (C_2) [cf. rose, violet]
ruisseau	*húiǎni* (At)
	xene (P_3) [cf. eau]
sable	*mašina* (P_1-K) *máaši* (Y_2-At) *marší* (A)
sain	*šoma atsinu* (P_1) [cf. bon]
sâle	*čeke* (P_1) [cf. noir, brun]
sang	*imi* (P_1-K) *himi* (A) *hemi* (At)
savoir :	
je ne sais pas	*ká-yama-ki* (C_2) [cf. je ne comprends pas, sot]
sauterelle	*čapo* (P_1)
scolopendre	*paravasnan* (P_1) [cf. iule]
scorpion	*nibo* (P_1)
sein	*čočo* (P_2) [Kičua : *čuču*]
	šúma (At) *šuma* (A) *srúma* (K)
	ičava-čipati (P_1) [cf. poitrine]
sel	*yuči-vata* (P_1) [cf. piment]
	uiahua-yto (At)
	čúpara (C_2) [Kayubaba : *čopara*, *čapála*]

serpent :	
orvet et amphisbène	*noiniva* (P_1)
boa	*čanuxa* (P_1)
couleuvre	*itsoši* (P_1)
crotale	*kaxmu* (P_1)
Eunectes murinus	*runoá* (K)
sien	*tsoc* (P_3)
siffler	*šeysó-yton* (At)
singe :	
Ateles paniscus	*iso* (P_1) *issu* (K)
	kuku-huahua (A)
Ateles sp.	*estói* (Y_2-At)
maquis nocturne	*riro* (P_1)
alouate noir (*Stentor*)	*iru-čeke* (P_1) [cf. noir]
alouate rouge (*Stentor*)	*iroho-čini* (P_1) [cf. rouge]
bocca d'agua	*ruka* (K)
Lagothrix sp.	*čočo* (Y_2-At)
Lagothrix olivaceus	*šinoa* (K)
Cebus fatuellus	*šino* (K)
callitriche	*šino* (P_1)
callitriche lion	*huasa* (P_1)
sahoim (*Callithrix*)	*uássa* (K)
bugio (*Myceles barbatus*)	*uróo* (K)
Pithecia hirsuta	*hána* (K)
singe leon	*šĭpi* (Y_2-At)
petit singe	*ši-ipí* (A) *sípi* (Y_1)
sœur	*no-pohui* (P_1) *pui* (K)
	čiči (P_3)
	vuečo (P_3)
soif	*šekaskia* (P_1)
sol	*maahi* (A) [cf. terre]
soleil	*huāri* (Y_2-At) *huári* (P_2-C_2) *huari* (Y_1) *wari* (P_3) *vari* (P_1-C_1) *fuarri* (A) *baari* (K)
sot	*ka-yama-ito* (P_1) [cf. je ne sais pas]
souffler le feu	*čĭšuaka-yto* (At) [cf. allumer du feu]
sourcil	*huiškorani* (P_1)

sourd	*pati* (P_1)
suer	*niskana* (A)
sueur	*mĭskăna* (At)
tabac	*šavāro* (Y_2-At)
	irumue (P_1) *rúmoe* (K) *romui* (P_2) *rómi* (C_2)
talon	*čiposto* (P_1)
tante	*pihá* (P_3)
	yaya (P_1-P_3)
taon	*onobuiro* (P_1)
	láutčipe (At)
tapir	*ahuana* (P_1) *auána* (K) *ahuara* (At) *áhuára* (C_2)
	šaynoa (Y_2) [cf. bétail]
tatou	*panoá* (K)
tatou encoubert (*Dasypus sexcintus*)	*panuha* (P_1)
tatou géant (*Dasypus gigas*)	*panahua* (P_1)
tatou peba	*yavisna* (P_1)
ténébrion	*yočiteso* (P_1)
termite	*makašna* (P_1)
terre	*maahi* (A) *maai* (K) *may* (P_3) *máy* (C_2) *mai* (C_1) *mahe* (P_1)
[qui créa le ciel et] la terre ?	[*xahua-ni hunaipa roabaina*] *mai* (C_1)
testicule	*hofu* (At)
tête	*mapo* (P_1-P_3) *mápo* (K) *mápu* (C_2)
	mašahue (A) *másekăta* (At)
tien	*mi-ke* (P_3)
tique garrapata	*yahaną* (P_1) *yaan*$^{\breve{e}}_{\breve{o}}$ (At)
tisser	*tima-hue* (P_1)
toile d'araignée	*tăé-resti* (At) [cf. hamac]
tomber	*ko-ki* (At)
l'arbre est tombé	*heuvi ko-ki* (At)
ton	*mina* (A) *mína* (C_2)
tonnerre	*turekina* (P_1) *terénke* (K)
	kanaka (At)

tortue de terre	*čahue* (P_1)
tortue d'eau	*nešo* (P_1)
toujours	*keyotima* (P_1)
tous :	
nous tous	*$n^{ó}_{ü}$ba-$h^{ó}_{ü}$i* (C_2)
eux tous	*túá-yúi* (C_2)
tousser	*ŏ́ku, ŏ́ku-ytu* (At) *oukó* (A)
triste	*inamia tima* (P_1)
tronc d'arbre	*huĭko* (At) [cf. jambe, mollet]
tu	*nia* (P_1) *mia* (At) *mía* (C_2) *mi* (P_3) *mi-na* (A) *mi-kía* (Y_2-At) *mia-ni* (C_1)
de toi	*mi-n, mi-na* (P_3)
à toi	*mi-a* (P_3)
pour toi	*mi-nasu* (P_3)
avec toi	*mi-ayagüi* (P_3)
tuer	*taza-taza* (Y_2-At) *tasa-tasa* (A) [cf. chasser, pêcher]
	aha-hue (P_1)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
uriner	*éstăno* (At)
valoir :	
combien vaut ?	*avoin-kas-ni-mia* (K)
cela ne vaut rien	*šumân-iamân* (K) [cf. mal, mauvais]
vase de terre	*šamustina* (P_1)
	kanšui (Y_2-At)
veine	*pono* (P_1)
venir	*putia* (Y_2-At) [cf. aller]
	ke (P_2)
viens !	*yakiáck* (A) [cf. aller]
viens ici !	*ohue* (P_1) *ouae, uaé* (K)
d'où viens-tu ?	*aurá-ne-tze oáci* (K)
vent	*kuexna* (P_1) *uenna* (K)
	néhuohua (At) *nihuehue* (A)
vent froid	*šrupé* (K)
ventre	*pušú* (K) *počosną* (P_1)
	atokna (P_2)
	nó-tăte (At)

vers :	
lombrics	*noinan* (P_1)
vers à viande	*čuma* (P_1)
vert	*iavan* (K) *nyáhua* (C_2) [cf. bleu]
	nakina (P_1)
vessie	*isonaneti* (P_1)
vêtement d'écorce	*ssöpó* (K) [cf. chemise d'écorce]
viande	*nami* (P_2-P_3) *nāmi* (At) *name* (K)
viande rôtie	*xaixai-orakuati* (P_2) [cf. manger, nourriture]
vieux	*čaita* (P_1) [cf. grand père]
	yusi (Y_2)
	noíra (P_2)
village	*yakata* (P_3)
violet	*čini* (C_2) [cf. rose, rouge]
vite !	*katsan rurae* (K)
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo kitikata, xoribi* (C_1)
voici	*kene-kene* (A)
voler (avec des ailes) :	
je vole	*huakatay* (Y_2) *huákăka* (At)
voleur	*yumana* (P_1)
	sipunkay (At)
vôtre (pronom)	*mi-ke* (P_3)
vôtre	*mina* (A)
vouloir :	
je veux	*akekia* (P_1) *ai akeá* (K)
je ne veux pas	*oxe amakia* (P_1)
je veux un couteau	*mani kikaskia* (C_1)
je veux du poisson	*zani pikaskia* (C_1)
que veux-tu ?	*xahua kikazai* (C_1)
	háúni (C_2)
je veux acheter	*wi kaskea* (K)
vous	*mi-ato* (P_3)
	zunimato (C_1)
de vous	*mi-ato-na* (P_3)
à vous	*mi-ato* (P_3)

pour vous	*mi-ato-nasu* (P_3)
avec vous	*mi-ato-yagüi* (P_3)
vulve	*hö́še* (Y_2-At)
	tzitzó (K) [cf. clitoris]
un	*huistixna* (P_1) *vúistita* (C_2) *vuestiris* (P_3)
	nončina (Y_2) *nunčina* (A)
	nikatsu (At)
	nata (P_2)
	aares (K)
deux	*irabuixna* (P_1) *eranbué* (K) *rabue* (P_3)
	bö́ta (Y_2) *butah* (A) [Takana]
	dávita (C_2) *dafuiira* (At)
trois	*kimisa* (P_1) *kimišá* (K) [Kičua]
	térešen (1) (C_2)
	šunkarama (At)
	butah-nunčina (A)
quatre	*butah-butah* (A)
	askave (P_1)
	etčáynua (At) [cf. beaucoup]
	eranbue narábue (K)
cinq	*čáynua* (At) [cf. beaucoup]
	muiči (P_1) *mueken tüna* (K) *meke-ati* (P_3) [cf. main]
six	*muibui-kešna* (P_1)
sept	*akire-keačna* (P_1)
huit	*nepaš* (P_1)
neuf	*pasokiro-keaxna* (P_1)
dix	*muiki-kiyašna* (P_1) *meke-rabue* (P_3) [= deux mains]
	ečasu (P_2)

---

(1) Ce mot a aussi le sens de « plusieurs » d'après E. Nordenskiöld.

GLANES BIBLIQUES

Observation préliminaire

Les notes qui suivent, prises au fur et à mesure de mes lectures, ne concernent que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. J'ai pensé qu'elles pourraient intéresser les lecteurs du *Muséon*, tout en les délassant d'études plus sérieuses. On multiplierait à l'infini les observations de ce genre ; aussi loin d'avoir la ridicule prétention d'épuiser une matière inépuisable, je ne fais guère que l'effleurer. Ce que renferment ces pages, ce n'est pas une moisson, c'est à peine une gerbe, mais bien plutôt quelques épis, quelques *glanes* ramassées dans ce vaste champ de l'exégèse. Leur valeur, certes, est bien modeste, peut-être cependant ne sont-elles pas absolument ni toujours dépourvues d'intérêt.

Le lecteur en jugera.

A. R.

Plaisance-Riaz, 30 août 1913.

Nota. — Il n'a pas toujours été possible de noter intégralement les accents massorétiques ; les hébraïsants que seuls cette notation intéresse y suppléeront aisément.

GENÈSE

1. II, 17. Lorsque Dieu interdit à Adam de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Eve n'existait pas encore, de sorte qu'elle ne connut cette défense qu'indirectement, par Adam.

* * *

2. II, 25, III. 1. Adam et sa femme étaient *nus*. Le serpent était le plus *rusé* de tous les animaux. Ces deux mots n'en font qu'un en hébreu, ou du moins ont la même étymologie ערם, qui veut dire, à la fois, être nu et rusé. Le serpent étant nu, c'est-à-dire n'ayant point de poils, mais une peau lisse, glisse ou coule plus aisément entre les mains ou les pattes de son adversaire. De là, peut-être, l'idée de ruse attachée à celle de nudité.

* * *

3. IX, 27. « Dilatet Deus Japheth. » En hébreu : Que Dieu *dilate*, ou Dieu *dilatera* le *dilaté* : יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת. C'est l'un de ces jeux de mots qui se rencontrent si fréquemment.

* * *

4. X, 5. « Ab his *divisae* sunt insulæ gentium in regionibus suis, *unusquisque secundum linguam suam* ». Il n'est pas encore question de Babel et déjà paraît la diversité des idiomes. Ne serait-ce point que, lors de la construction de cette fameuse tour, il y eut dissension d'idées plutôt que confusion des langues ? D'autant plus qu'au chap. XI, premier verset, on lit, en hébreu, שָׂפָה et non plus לָשׁוֹן. Les deux opinions se peuvent soutenir. La plus généralement admise est celle de la confusion des langues. On ne *s'entendait* plus, qu'il s'agît d'opinions ou d'idiomes.

*
* *

5. X, 5. « Ab his divisæ sunt *insulæ* gentium. » Les peuples se partagèrent les *îles*, c'est-à-dire les continents. De même les Hindous donnent aux continents le nom de *dvîpa* qui à proprement parler signifie *île*. Le terme hébreu אי a aussi ce double sens.

*
* *

6. XI, 3. Ils eurent des briques au lieu de pierres et du bitume en place de mortier.

Dans le texte hébreu il y a ici une série d'assonances qui voisinent au calembourg.

*
* *

7. XVI, 11. *Ismaël* veut dire : « Dieu entendra (les plaintes d'Agar) », pour : « Dieu a entendu. »

De même, Dieu, plus tard, se définira : *Iaveh* : « Celui qui sera », pour « Celui qui est. » *Isaac* signifie : « Il rira », parce que Sara « a ri ». De même, *Jacob* : « Il supplantera », pour marquer qu'il tient Esaü par la *plante* du pied, en attendant, il est vrai, de lui prendre son droit d'aînesse.

Le futur pour le présent ou le passé.

*
* *

8. XVII, 17. « Abraham tomba sur sa face et *rit*. » Voici la première mention du rire qui vaudra son nom à Isaac.

*
* *

9. XVIII, 18 *et seq.* On pourrait s'étonner que Dieu qui parlait à Moyse, « comme un ami à son ami », ait laissé à Jéthro le soin de lui indiquer la façon dont il devait gouverner son peuple. C'est que probablement il entre dans les desseins de Dieu que l'homme se serve de la raison qu'il lui a départie, et de le livrer aux ressources de cette même raison, dans les choses qui ne dépassent point ses forces.

*
* *

10. XVIII, 27. Abraham s'excuse de parler à Dieu, lui qui n'est que « poussière et cendre עָפָר וָאֵפֶר ». Assonances.

*
* *

11. XX, 6. C'est durant son sommeil que Dieu avertit Abimélech de sa méprise au sujet de Sara.

Le plus souvent les théophanies se produisent ainsi ; dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, c'est ordinairement par le moyen des songes que Dieu manifeste sa volonté, qu'il apparait. De là l'importance attachée aux songes par les Orientaux, même de nos jours.

La divination par les songes n'a peut-être pas d'autre origine.

Dieu fit exception en faveur de Moyse. *Nombres* XII, 6.

* * *

12. XV, 2. « Dixit Abram .... et *filius procuratoris* domus meæ... iste *Damascus* Eliezer. »

L'hébreu contient ici un jeu de mots : וּבֶן־ מֶשֶׁק...דַּ מֶשֶׂק Vou ben... *mescheq*... da *meseq*.

* * *

13. XX, 7. « C'est un prophète ; il priera pour toi et tu vivras. » C'est Dieu qui parle ainsi d'Abraham au ravisseur de Sara, Abimélech. La pensée est celle-ci : « Abraham est un juste, il me priera de te laisser la vie et je te la laisserai. »

Dieu, sans doute, pourrait laisser la vie à ce prince, sans l'intervention d'Abraham ; mais il veut qu'Abimélech doive sa grâce à son serviteur.

C'est le second enlèvement de Sara (cf. Genèse XII.). Il ne faut point s'étonner de voir la même cause produire le même effet, même à différentes reprises.

* * *

14. XX, 16. Abimélech donne mille pièces d'argent à Abraham pour acheter un voile à Sara. Serait-ce l'origine de la coutume qui interdit aux femmes de l'Orient de sortir autrement que voilées ? Nous voyons plus tard Rébecca abaisser son voile en présence d'Isaac qu'elle va épouser.

* * *

15. XXI, 23. Abimélech dit à Abraham : « Jure par Dieu que tu

ne nuiras ni à moi, ni à mes *enfants.* » Le terme ici employé est *nin*, נִין. En espagnol un enfant se dit *nino.*

* * *

16. XXI, 29 *et seq.* Dans ce passage, il y a un jeu de mots sur שׁבע, qui veut dire, à la fois, *sept* et *serment.* Les sept brebis à lui données par Abraham rappelleront son serment à Abimélech.

* * *

17. XXII. C'est dans la nuit, pendant son sommeil par conséquent, que Dieu ordonne à Abraham d'immoler Isaac. A son lever, la nuit durant encore, *de nocte consurgens*, Abraham se met en devoir d'obéïr. Il ne se demande même pas si c'est un rêve ; ou, s'il se pose la question, il se répond en bon Oriental que ce songe vient de Dieu, comme tous les songes, et que dès lors il doit y conformer sa conduite, sans hésitation. *Voir ci-dessus* 11.

* * *

18. XXIV, 32 et 33. Laban donne de l'eau au serviteur d'Abraham pour se laver les pieds. Il lui offre aussi à manger, mais Eliezer déclare qu'il ne mangera pas, avant d'avoir rempli son message.

A rapprocher, si l'on veut, du passage des Actes où un certain nombre de Juifs font le serment de ne rien manger, ni boire, avant d'avoir tué St Paul. (XXIII, 12.) C'est une façon de dire que l'on fera *promptement* ce que l'on promet de faire.

* * *

19. XXIV, 47. « ... Suspendi inaures *ad ornandum faciem ejus* et armillas posui in manibus ejus. »

L'hébreu porte : « Je lui ai mis (à Rébecca) un anneau *au nez* (אַפָּהּ) ». Dans l'antiquité, les femmes se faisaient souvent percer les narines, ou plus exactement une narine pour y suspendre des anneaux. Aujourd'hui encore, c'est l'usage des femmes de l'Inde ; ces anneaux sont parfois très lourds.

* * *

20. XXV, 28. « Isaac amabat Esaü eo quod *de venationibus illius vesceretur.* »

L'hébreu est plus énergique dans sa concision elliptique : « Isaac aimait Esaü parce que *du gibier dans sa bouche* כִּי־צַיִד בְּפִיו. »

* * *

21. XXVI, 5. « Eo quod.. Abraham... custodierit *præcepta* et *mandata* mea, et *cæremonias leges*que servaverit. » Sur ces quatre termes, trois sont à peu près synonymes. Les mots se lisent en hébreu מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי תּוֹרֹתָי. La synonymie ne saurait être complète ; il y a là des nuances qui ont échappé à la plupart des traducteurs.

* * *

22. XXVI, 8 « ... Abimelech ... vidit Isaac jocantem cum Rebecca ... »

Le mot Isaac voulant dire *celui qui rit*, *qui plaisante*, on se trouve en présence de l'un de ces calembourgs si fréquents dans la Bible : « Abimelech vit le plaisant plaisantant : יִצְחָק מְצַחֵק. »

* * *

23. XXVI. Isaac descend à Gérare avec Rebecca, durant une famine, chez Abimelech, absolument comme précédemment Abraham et Sara l'avaient fait deux fois (*Gen.* XII, 11 *et seq.*, .. XX, 2 *et seq.*) Certains exégètes se fondent sur ces similitudes pour affirmer qu'il s'agit d'un seul et même incident, raconté plusieurs fois. Ce n'est rien moins que prouvé.

* * *

24. XXVIII, 6. « Et vidit Esau »... Suit une sorte de parenthèse qui se termine au verset 8 où la narration reprend : « Et vidit Esaü » (Je traduis sur l'hébreu וַיַּרְא עֵשָׂו).

Je note ce passage comme specimen d'incise.

* * *

25. XXVIII, 20 *et seq.* Jacob promet à Dieu qu'il sera son Dieu, s'il lui donne du pain et des vêtements. De plus, il s'engage à lui offrir le dixième de ce qu'il lui donnera.

Ce langage paraît assez étrange, et l'on ne se sent nullement porté à s'extasier sur une pareille générosité.

* * *

26. XXIX, 1. וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו : « Et Jacob leva ses pieds. » C'est-à-dire : Et Jacob partit. J'ai jugé l'expression assez pittoresque pour être relevée.

* * *

27. XXIX, 10 « וַיַּשְׁקְ אֶת־צֹאן : et il *abreuva* le troupeau.

id. 11. וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל : et Jacob *embrassa* Rachel. »

Ici encore, une sorte de calembourg. J'observe toutefois que si les mots soulignés s'écrivent de la même façon, ils se prononcent différemment. Notons aussi que l'on omettait les points voyelles, et que dès lors, dans l'écriture du moins, il y avait parité absolue.

* * *

28. XXX, 42. La note massorétique au sujet du ק tendrait à prouver que les Massorètes, pour établir leur édition *ne varietur*, adoptèrent un exemplaire, entre plusieurs autres, et ne se servirent pas de plusieurs, à la fois, pour prendre de chacun ce qui leur semblait le meilleur ; ils se bornèrent à corriger à leur façon ce manuscrit unique.

* * *

29. XXXI, 15. « Il a *mangé* l'argent. » On ne dirait pas autrement en français. Je traduis sur l'hébreu.

* * *

30. XXXI, 19. « ... Rachel *vola* les Théraphim ».

id. 20. « Jacob *vola* le cœur de Laban », il le trompa. Ainsi, pendant que Rachel dérobe les idoles de son père, Jacob lui dérobe son cœur, en profitant de son absence pour partir avec ses

filles. Laban est donc fondé à lui reprocher le rapt de son cœur, c'est-à-dire de ses enfants (26). Il lui répète qu'il l'a *volé*, en lui *dérobant* son départ (27).

* * *

31. XXXI, 42. « Nisi Deus patris mei Abraham et *timor* Isaac affuisset mihi....

53. Juravit Jacob per *timorem* patris sui Isaac. »

Cette crainte, פַּחַד, c'est Dieu. L'expression me semble d'autant plus remarquable que je la crois plus rare.

* * *

32. XXXI, 46... « Fecerunt tumulum ....

ib. 47. Quem vocavit Laban Tumulum testis, et Jacob Acervum testimonii, *uterque juxta proprietatem linguæ suæ*. »

Les mots italiqués n'existent pas dans l'hébreu ; c'est probablement une glose de la Vulgate qui passa plus tard dans le texte.

Il s'agit du serment que Laban et Jacob prêtèrent, chacun dans sa langue, le premier, en chaldéen, le second en hébreu.

Ce double serment rappelle un peu celui de Strasbourg (842) que les deux frères, Charles-le-Chauve et Louis le Germanique, se prêtèrent mutuellement devant leurs troupes, avec cette différence que, pour être compris des soldats l'un de l'autre, Charles s'exprima en langue tudesque et Louis en langue romane.

* * *

33. XXXII, 1. לָבָן ··· וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו.

« Laban embrassa ses fils et ses filles. » (Vulgate XXXI, 55.)

Nous reconnaissons ici encore cette affection de l'écrivain sacré pour l'allitération, sinon pour le jeu de mots, devant lequel, d'ailleurs, nous l'avons vu, il ne recule pas à l'occasion. Nous en retrouverons, chemin faisant, de nombreux exemples ; je n'en signalerai que quelques-uns.

* * *

34. XXXII, 23 et 25. Ici, nous nous trouvons en présence d'un calembourg par à peu près, supposé qu'il soit intentionnel. Jacob

fait passer le Jaboq יַבֹּק à sa famille, et il reste en deçà du fleuve où il lutte יֵאָבֵק avec l'Ange.

Le premier terme signifie « action de répandre », et le second, qui vient du substantif אָבָק abaq, poussière, a pris le sens de lutter, parce que les lutteurs soulèvent généralement la poussière, ou se frottent les mains de poussière, afin d'avoir plus de prise sur le corps huilé de l'adversaire.

* * *

35. XXXIII. 20. L'Eternel dit : « Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » *Cf. Ex.* XXXIII, 20.

C'était la croyance générale que la vue de Dieu faisait mourir. Dieu semble ici vouloir la confirmer.

C'est ainsi que nous entendrons Manue, père de Samson, dire à sa femme, après l'apparition de l'ange : « Morte moriemur, *quia vidimus Deum* » (*Jud.* XIII, 22).

* * *

36. XXXV, 20. « Erexitque Jacob titulum super sepulcrum ejus. » Il s'agit d'une stèle, d'un cippe funéraire מַצֵּבָה et non d'une *statue*, comme on traduit quelquefois. Jacob observait, s'il ne l'inaugurait pas, une coutume orientale qui dure encore ; les Musulmans, sur leurs monuments funèbres, dressent généralement deux colonnes, l'une à la tête, l'autre aux pieds du mort, ou, si l'on veut, une à chaque bout de la pierre tumulaire.

* * *

37. XXXVII, 5. *Joseph* eut un songe qu'il raconta à ses frères, ce qui *augmenta* encore leur haine pour lui.

Joseph signifie augmentant, de sorte que l'on a *l'augmentant augmenta*. Jeu de mots qui, cette fois, paraît bien prémédité. L'hébreu porte יוֹסֵף......וַיּוֹסִפוּ *Joseph* raconta le songe qu'il avait eu à ses frères et ils *accrurent* leur aversion.

* * *

38. XXXVII, 26, 27. C'est Judas qui le premier parle de *vendre* Joseph et d'en tirer de l'argent, au lieu de le tuer. Sous ce rapport, il est le type de l'autre Judas (les deux mots ont la même orthographe), celui qui vendit le Christ, cet autre Joseph. Dans le premier cas, il s'agit de vingt pièces d'argent, et de trente dans le second.

* * *

39. XLII, 7. « [Cum Joseph] *agnovisset* [fratres] quasi ad *alienos* durius loquebatur. »

Double acception du terme נכר Joseph *reconnut* ses frères et il se conduisit comme un *étranger* à leur égard. Au verset suivant le même mot est employé deux fois, mais dans le même sens

* * *

40. XLII, 17. Précédemment (v. ci-dessus 37), nous avons vu l'écrivain sacré jouer sur le nom de Joseph, en le prenant dans le sens d'augmenter. Ici, il s'agit encore, au sujet du même mot, d'un calembourg, mais par à peu près seulement : וַיֶּאֱסֹף אֹתָם אֶל־בֵּית מִשְׁמָר [יָמִים] Littéralement : « Et [Joseph] les *colloqua* en prison. » On rapproche אָסַף de יָסַף, mais, pour mieux goûter cette *beauté* littéraire, il ne faut tenir compte, encore une fois, que des consonnes.

* * *

41. XLII, 19. Dans ce verset le blé est défini : *ce qui brise la faim* שֶׁבֶר רַעֲבוֹן. Au verset 26 le terme שֶׁבֶר *scheber* seul est employé, et au verset 33 רַעֲבוֹן, pour désigner le blé, de sorte que ce dernier mot signifie à la fois la faim et ce qui remédie à la faim.

* * *

42. XLV, 5. Joseph dit à ses frères, lors de la scène de la reconnaissance : « Ne craignez point et ne *soyez pas fâchés* de m'avoir vendu. »

Le verbe חָרָה ne signifie pas toujours *être irrité*, comme on le traduit ordinairement, mais il a encore, comme ici, le sens de

regretter, d'être repentant, d'*être fâché*, dans ce sens que l'on déplore le passé. La signification du passage est donc celle-ci : « Ne regrettez pas ce que vous avez fait, n'en ayez point de chagrin. » La Vulgate traduit : « Nolite pavere, neque vobis *durum* esse videatur quod vendidistis me, etc. »

*
* *

43. XLVI, 21. « Filii Benjamin Bela et Bechor et Asbel et Gera et Naaman et Echi et Ros et Mophim et Ophim et Ared. » Si Benjamin avait des enfants quand il accompagna Jacob et ses frères en Egypte, il n'était donc pas le tout jeune homme que semblait indiquer le chapitre précédent, et Jacob exagérait dans sa tendresse paternelle les périls que pouvait courir l'*enfant* dans le voyage. Cf. XLIII, 7 *et suiv.*

*
* *

44. XLVII, 13. « Il n'y avait plus de pain dans toute la terre, car la famine sévissait grandement ; et le pays d'Égypte et celui de Canaan languissaient en présence de la disette. » Je traduis sur l'hébreu.

Voici la traduction de la Vulgate : « In toto enim orbe panis deerat, et oppresserat fames terram, *maxime* Ægypti et Chanaan. »

On saisit la nuance. L'hébreu se borne à dire que les Egyptiens et les Chananéens souffraient de la famine comme le reste de la terre, la Vulgate affirme qu'ils en souffraient tout spécialement.

Il est clair qu'en ce passage, comme dans bien d'autres, l'expression *toute la terre, l'univers entier* doit s'entendre des pays connus de l'écrivain sacré et de ses contemporains.

*
* *

45. XLVII, 16 *et seq.* « Adducite pecora vestra et dabo vobis pro eis cibos,.... Quæ cum adduxissent, dedit eis alimenta pro equis, et ovibus, et bobus, et asinis.... »

Je crois que, dans tout ce passage, il s'agit moins d'*amener* tous les animaux domestiques devant Joseph que d'en vendre la propriété nue à Pharaon, moyennant certaines redevances. De même

pour les terres des Egyptiens et pour leurs personnes. Tout appartenait au Pharaon : terres, bêtes et gens ; ce n'est pas à dire qu'il employât tout à son usage personnel. Il acquérait, s'il ne l'avait déjà, ce que le droit romain devait appeler plus tard le *haut domaine*.

* * *

16. XLIX. Les bénédictions de Jacob ne sont qu'une série de jeux de mots intraduisibles sur les noms des patriarches et le sort dévolu à chacun d'eux, ainsi qu'à sa postérité. Renan prétendait que c'était un recueil de fragments de chants, ou mieux de dictons populaires, et niait, par suite, l'authenticité de ce morceau.

Nous ne sommes plus à apprendre la tendance de l'auteur aux jeux de mots qui se trouvaient être et sont toujours un excellent moyen de mnémotechnie. A une époque où l'écriture était peu en usage, où, dès lors, bien peu de gens savaient lire, des *aide-mémoire* de ce genre étaient indispensables ; aussi les retrouve-t-on chez tous les peuples de l'antiquité. Nos proverbes assonancés ne sont pas autre chose.

* * *

17. XLIX, 10. Vulgate : « Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus donec veniat qui *mittendus* est. » Segond : « Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, ni le bâton souverain d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne *le repos*. »

La Vulgate a lu שִׁילֹח du verbe שָׁלַח, envoyer, d'où *envoyé*, tandis que l'hébreu porte שִׁילֹה de שָׁלָה être en paix, d'où *paix, repos*. Toute la difficulté consiste à savoir s'il faut écrire le mot par un ח ou un ה.

* * *

18. L, 8. Joseph et ses frères, lorsqu'ils s'en allèrent ensevelir leur père, laissèrent en Egypte leurs enfants et leurs troupeaux ; c'est qu'ils avaient l'intention de revenir. Aussi, plus tard, quand ils parleront d'emmener avec eux, dans le désert, familles et troupeaux, les Egyptiens seront-ils fondés à les soupçonner de ne vouloir plus rentrer en Egypte.

EXODE

* * *

49, III, 12. Dieu commande à Moyse de lui offrir des sacrifices. L'expression dont se sert l'écrivain sacré est עָבַד qui veut dire agir, sacrifier, le sacrifice étant l'acte par excellence.

De même, chez les Hindous, le mot *karman*, de la racine *kar*, *kṛ*, signifie, tout à la fois, le sacrifice et l'acte.

* * *

50. III, 14. « Dixit Deus ad Moysen : Ego *sum* qui *sum*. Ait : Sic dices filiis Israël : *Qui est* misit me ad vos. » Littéralement : *Sum* misit me ad vos. Comme si le mot *Je suis* était un nom propre et à la troisième personne.

L'hébreu, dans les trois cas, porte אֶהְיֶה, *je serai*, le futur pour le présent qui lui manque.

* * *

51. IV, 19. Dieu dit à Moyse : « Va, retourne en Egypte, car ils sont morts tous ceux qui en voulaient à ta vie. » A rapprocher des paroles de l'Ange à Joseph : « Lève-toi, prends l'Enfant et sa mère, et retourne dans la terre d'Israël, car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. » *Matt.* II, 20.

De plus, ce retour de Moyse en Egypte avec Sephora, sa femme, et ses fils, montés sur un âne, peut être considéré comme le type de la tradition chrétienne. Il est bon de remarquer enfin qu'au verset 25 il n'est plus question que d'*un* fils.

* * *

52. VII, 1. « Dixit Dominus ad Moysen : Ecce constitui te *Deum* Pharaonis, et Aaron, frater tuus, erit propheta tuus. »

L'expression est remarquable.

* * *

53. X, 15. « [Les sauterelles] couvrirent l'œil עֵין de toute la terre, et elle fut obscurcie וַתֶּחְשַׁךְ. » c'est-à-dire aveuglée. *L'œil*, c'est-à-dire la superficie, ce qu'on peut *voir* de la terre.

* * *

54. XX, 25. « Si tu m'ériges un autel de pierres : tu ne le construiras pas en pierres taillées, car la pierre sur laquelle tu passerais ton ciseau serait profanée. »

Ne pourrait-on pas rapporter à cette défense la coutume d'ériger des pierres brutes en l'honneur de la Divinité, coutume que l'on observe dans tous les pays et à laquelle vraisemblablement l'on doit bon nombre de monuments mégalithiques, conservés jusqu'à nos jours ? *Vide infra* n° 97.

* * *

55. XXIII, 4 et 5. Ces versets qui enseignent la bienfaisance à l'égard d'un ennemi même, permettent de mieux comprendre la maxime : « Œil pour œil, dent pour dent », maxime exclusivement pénale, si je puis ainsi parler, puisqu'il s'agit de la peine du talion, appliquée à un coupable.

* * *

56. XXIII, 9. « Vous n'opprimerez point l'étranger, vous savez ce que c'est que d'être étranger, car vous le fûtes dans la terre d'Ægypte. »

Ce précepte rappelle le mot si touchant de Didon :

Non ignara mali miseris succurrere disco.

Æn. I, 630.

* * *

57. XXIV, 11. « Ils virent Dieu et ils mangèrent et burent. » En d'autres termes : ils continuèrent de vivre. Ce ne fut que par un privilège spécial, car nous avons entendu Dieu déclarer lui-même qu'on ne pouvait le voir et vivre. *Cf. ci-dessus*, n° 35.

* * *

58. XXVI. 35. Les Hébreux désignaient le sud par cette expression תֵּימָן, le côté droit, la région qui est à droite. Les Hindous avaient la même coutume : *dakṣiṇâpatha* désigne la route *du sud*, le Dekkhan. Les deux peuples, en parlant ainsi, se plaçaient face à l'orient.

* * *

59. XXIX, 9. « Tu rempliras מִלֵּאתָ la main d'Aaron et celle de ses fils. » La Vulgate traduit : « Postquam *initiaveris* manus eorum. » C'est que la consécration consistait précisément dans cette porrection de la matière, sinon des instruments du sacrifice, comme on le voit plus bas, versets 23 et 24.

* * *

60. XXX, 12. « Les enfants d'Israël ... ne seront point frappés, quand tu en feras le dénombrement. »

Rapprocher ce recensement de celui que David prescrivit à Joab et qui coûta soixante-dix mille vies (II *Reg.* XXIV.) On pourrait rechercher ce qu'il y avait de peccamineux dans les actes de ce genre, d'après les traditions juives. Je reviendrai sur ce point.

* * *

61. XXXI, 17 « ... Dieu fit en six jours le ciel et la terre, et le septième, il cessa, il *se reposa.* »

L'hébreu emploie un terme plus pittoresque, sinon plus énergique, il porte וַיִּנָּפַשׁ, et il *respira*, il *souffla*, comme quelqu'un qui reprend haleine, après un effort violent ou prolongé.

* * *

62. XXXIII, 11. « Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad *amicum* suum. »

L'hébreu se sert de l'expression רֵעַ qui me paraît plus familière. Elle signifie compagnon, camarade, et l'on pourrait traduire dès lors : « Dieu parlait à Moyse comme l'on parle à un camarade. »

Il ne faut cependant point prendre à la lettre l'expression *facie*

ad faciem. Dieu lui-même nous en avertit, ci-après, verset 20, où il dit à Moïse : « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » Il insiste, verset 23 : « Tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue. »

C'était d'ailleurs l'opinion reçue que l'on ne pouvait voir Dieu sans mourir. Je l'ai déjà observé, voir 35 et 57.

* * *

63. XXXIV, 5. Vulgate : « Cumque descendisset Dominus per nubem, *stetit Moyses cum eo*, invocans nomen Domini.

6. « Quo transeunte coram eo, ait : Dominator Domine Deus, misericors et clemens, etc. »

Segond traduit d'après l'hébreu : « L'Eternel descendit dans une nuée, se tint là auprès de lui, et proclama le nom de l'Eternel. Et l'Eternel passa devant lui et s'écria : « L'Eternel, l'Eternel, Dieu miséricordieux et compatissant, etc. »

Dieu s'appelant lui-même et proclamant son nom, voilà qui paraît étrange.

Je crois la Vulgate autorisée à compléter une tournure elliptique et suppléer les mots qui manquent dans le texte.

LÉVITIQUE

* * *

64. V, 11. L'offrande expiatoire d'une poignée de farine, faite par le pauvre qui n'a pas même le moyen de donner deux tourterelles ou une couple de pigeons, rappelle le touchant épisode du Brahmane indigent qui ne trouve à présenter au dieu *Kṛṣṇa* qu'une *poignée* de riz grillé. *Bhâgavata-Purâṇa*, X, 80 *et suiv.*

* * *

65. XIX. 18. Dieu dit à Israël : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

Voilà une prescription qu'aucune législation humaine ne connut, pas même celle du Bouddhisme, n'en déplaise à certains snobs.

Il ne s'agit pas seulement de l'affection des Hébreux pour les Hébreux : écoutons plutôt :

Id. 34. « L'étranger sera parmi vous comme l'un de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes ; vous aussi avez été étrangers dans l'Egypte. » *Cf.* 56.

* * *

66. XIX, 32. « Tu te lèveras devant les cheveux blancs ; tu honoreras la face du vieillard. »

A Sparte, comme on sait, la loi aussi ordonnait aux jeunes gens de *se lever* en présence des personnes âgées.

* * *

67. XIX, 35. « וּבַמְּשׂוּרָה et in mensurâ. »

Deux mots qui ont la même physionomie, le même sens, et qui, peut-être, n'ont pas la même origine. *Cf.* 2.

* * *

68. XXV, 16. Il ressort de ce verset et, en général, de tout ce passage, que l'on ne vendait pas le champ, mais ses récoltes, son exploitation ; de là le retour des champs à leurs anciens propriétaires, l'année du jubilé. Du reste, Dieu donne la raison de ce précepte au verset 23 : « Terra non vendetur in perpetuum, quia mea est et vos advenæ et coloni mei estis. »

* * *

69. XXV, 20. « Quod si dixeritis : Quid comedemus anno septimo, si non severimus, neque collegerimus fruges nostras ?

21. « Dabo benedictionem meam vobis anno sexto, et faciet fructus trium annorum. »

Cette promesse de donner à la terre, tous les sept ans, une fécondité triple ne se rencontre dans aucune législation humaine. Dieu seul pouvait faire une pareille promesse, parce que seul il pouvait la réaliser. De la part de tout autre législateur, c'eût été folie pure, et folie d'autant plus gratuite que son accomplisse-

ment était plus facile à constater. La conclusion s'impose : Moyse parlait au nom de Dieu.

* * *

70. XXVII, 29. « Aucune personne dévouée par interdit ne pourra être rachetée, elle devra mourir. »

Tel fut le *vœu* de Jephté : il dut tuer sa fille. Je ne sache pas qu'il y ait d'autre interprétation possible.

NOMBRES

* * *

71. I, 52 ; II, 1. « Les enfants d'Israël camperont chacun près de sa bannière, sous les enseignes de la maison de son père. »

Comme on le voit, chaque famille avait son drapeau, ses couleurs. Je crois cet usage aussi ancien que les groupements humains eux-mêmes.

* * *

72. III, 41. « Tu prendras les Lévites pour moi, l'Eternel, à la place de tous les premiers-nés des enfants d'Israël, et le bétail des Lévites à la place de tous les premiers-nés du bétail des enfants d'Israël. »

Il semblerait résulter de cette double prescription que l'on ne devait pas plus immoler les premiers-nés des troupeaux que les premiers-nés des enfants.

* * *

73. XII, 6 [Dieu dit à Aaron et Marie qui murmuraient contre leur frère Moïse :] « Ecoutez bien mes paroles ! Lorsqu'il y aura parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, l'Eternel, je me révélerai à lui ; c'est dans un songe que je lui parlerai.

7. « Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse....

8. « Je lui parle bouche à bouche, je me révèle à lui sans énigmes, et il voit une représentation de l'Eternel. »

Voir ci-dessus n°s 12 et 62.

* * *

74. XVIII, 2. וְיִלָּווּ .... לֵוִי : « Les Lévites, (c'est-à-dire les *adjoints* ou *ajoutés*) .... [te] seront *adjoints.* » Jeu de mots. Voir encore au sujet de cette figure de rhétorique, XX, 13, 14 et 23.

* * *

75. XVIII, 19. בְּרִית מֶלַח : pactum salis, c'est-à-dire une alliance stable, qui se conservera sans corruption, intacte, comme une viande salée.

* * *

76. XX, 17. « Nous suivrons la route *royale*, sans nous détourner à droite, ni à gauche.....

19. « Nous passerons par le chemin battu, » *tritam viam*, dit la Vulgate. Le terme hébreu מְסִלָּה se rendrait assez bien par *chaussée.*

Ce passage tendrait à prouver, qu'à cette époque lointaine, il y avait des routes publiques, assez soigneusement entretenues.

* * *

77. XXI, 5. Les Israélites, dégoûtés de la manne, se plaignent amèrement à Moyse ; je transcris ici la Vulgate : « Cur eduxisti nos de Ægypto, ut moreremur in solitudine ? Deest panis, non sunt aquæ ; anima nostra jam nauseat super cibo isto levissimo. »

Comment expliquer ce dégoût, si la manne avait la saveur que chacun préférait ?

* * *

78. XXI, 14. « Unde dicitur in *Libro Bellorum Domini....* » C'est la première mention que fait l'écrivain sacré de documents étrangers à sa rédaction. Cette citation démontre qu'il savait puiser aux sources pour établir son récit. Un historien moderne ne procèderait pas autrement.

* * *

79. XXII, 7. « Les Anciens de Moab et les Anciens de Madian partirent, ayant avec eux des présents pour le devin », ou plus littéralement : « ayant le prix de la divination en mains. »

Plus tard, on verra Saül se demander comment il pourra aborder Samuel sans argent. Son serviteur le tirera d'embarras en mettant à sa disposition le quart d'un sicle d'argent. (1 *Sam.* IX, 7 *et* 8).

Les Hindous avaient aussi pour maxime de ne jamais se présenter devant un devin les mains vides. (Cf. Bergaigne, *Manuel pour apprendre la langue sanscrite*, p. 326.) *Vide infra* 179.

* * *

80. XXII, 28. « Le Seigneur ouvrit la bouche de l'âne qui parla (et dit à Balaam, son maître :) Que t'ai-je fait ? Pourquoi me frappes-tu par trois fois ? »

Le mot que l'on traduit par *fois* est רֶגֶל regel, qui veut dire *pied*, soit qu'il s'agisse ici de trois coups de pied, ou qu'on eût l'habitude de compter avec le pied.

* * *

81. XXV, 12. Les Massorètes signalent le vav de שָׁלוֹם comme cassé, et ils le rétablissent en note, tout en maintenant la cassure dans le texte. Admirons, une fois de plus, leur scrupule, et reconnaissons, une fois de plus aussi, qu'ils ont dû se servir, en qualité de norme, d'un exemplaire unique, choisi entre cent probablement, qu'ils ont adopté tel quel, en se réservant de redresser, chemin faisant, ses défectuosités, sinon ses lacunes. *Cf.* n° 28.

* * *

82. XXVIII, 2. (Dieu dit à Moyse) : « Ordonne aux fils d'Israël et dis leur : Mes oblations [qui sont] mon pain [ma nourriture], vous aurez soin de me les offrir. »

Je traduis sur l'hébreu : קָרְבָּנִי לַחְמִי.

Dieu feint de se nourrir d'offrandes et de sacrifices. Les Juifs

savaient toutefois à quoi s'en tenir là-dessus : « Est-ce que je mange la chair des taureaux, est-ce que je bois le sang des boucs ? » leur demandait Dieu avec ironie. (*Psal.* L, (*Vul.* XLIX), 13.)

Au livre des Juges (XIII, 16) l'Ange déclare à Manue qu'il ne mangera pas les aliments qu'il lui prépare, et il l'engage à offrir plutôt un holocauste à l'Eternel.

D'autre part, sur le point de prendre congé de Tobie et de ses parents, l'Ange Raphaël leur dit : « Je vous semblais manger et boire, mais je me nourris d'un pain invisible et j'use d'un breuvage inaccessible à l'œil humain » (*Tob.* XII, 19).

Les Hindous et, en général, les peuples idolâtres croyaient que les Dieux se nourrissaient réellement des offrandes.

* * *

83. XXXII, 11. לֹא־מִלְאוּ אַחֲרָי. Littéralement : « Ils n'ont pas rempli après moi. » C'est-à-dire : « Ils n'ont pas rempli mes ordonnances ; ils ne m'ont pas suivi pleinement, jusqu'au bout. »

Je relève cette expression, à cause de sa concision énergique. Du reste, l'hébreu aime ces formules elliptiques.

* * *

84. XXXII, 23. Moyse dit aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé : « Si vous n'agissez pas ainsi, vous péchez contre Dieu, et sachez-le, ce péché-là vous trouvera. » Ou, comme la Vulgate traduit cette dernière moitié du verset : « peccatum vestrum *apprehendet* vos. Votre péché vous *appréhendera* », de même que le gendarme appréhende un voleur, au collet.

Ici encore, ce qui était une image pour les Hébreux, était réputé une réalité par les Hindous, au moins dans les temps védiques. Le péché était à leurs yeux une entité réelle, l'*anrta.* C'est un peu l'*anra-mainyu* (dont on a fait *Ahriman*) des Mazdéens qui partageaient cette croyance, ce qui tend à prouver qu'on est ici en présence d'un dogme antérieur à la séparation des deux rameaux indo-iraniens.

(*A suivre.*) A. Roussel.

LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA

SABHÂ-PARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

UN MOT AU LECTEUR.

Poursuivant mon étude du *Mahâbhârata*, je dépouillerai le *Sabhâ-Parvan*, comme j'ai fait l'*Âdi*, c'est-à-dire au triple point de vue de la Divinité, de l'homme et des relations de l'un avec l'autre. Je ne relèverai que ce qui est particulier à ce second *Parvan* et ne se trouve pas dans l'autre, afin d'éviter des redites toujours fastidieuses. Il n'est pas sans intérêt, me semble-t-il, de suivre cette pensée hindoue, dans tous ses caprices, toutes ses évolutions, vaste labyrinthe où l'on aurait si souvent besoin d'un fil d'Ariane pour ne point se perdre dans toutes ces allées, ces méandres. Le manque de logique nous vaut des imprévus qui ne sont pas toujours sans charme. Du reste, après avoir pris connaissance de l'*Âdi-P.*, le lecteur sait désormais à quoi s'en tenir là-dessus ; rien

ne le surprendra plus, j'en suis persuadé, et ce qu'il aura de mieux à faire sera de laisser, sans autre préoccupation, ses regards errer sur le spectacle aux cent faces diverses, sinon aux cent actes, que le poète, s'inspirant de son seul caprice, déroulera devant lui. Je disais, tout-à-l'heure, qu'il y pourra trouver quelque charme ; je vais plus loin et j'ose l'assurer que ce lui sera peut-être même de quelque profit, surtout s'il a soin de se placer au point de vue de la mentalité hindoue, si je puis ainsi parler, et de juger les personnes et les choses comme a dû le faire et comme l'a fait l'auteur de ce poème, quel qu'il soit, s'appelât-il *légion*.

I.

DIEU.

Nârâyaṇa ou Viṣṇu est le dieu principal du Sabhâ. Il dit un jour aux autres dieux : « Prenez naissance sur la terre, tuez-vous les uns les autres, et vous remonterez de rechef au ciel » (1).

Nous voyons, dans Homère, Jupiter autoriser aussi les Dieux, sinon à naître, du moins à descendre sur la terre, afin de prendre part aux combats que Grecs et Troyens se livrent sous les murs de Troie ; il ne leur permet pas cependant de s'entre-tuer, mais bien de s'entre-blesser ou même de se faire blesser par les hommes, par de simples mortels. C'est ainsi que Minerve terrasse Mars et Vénus, que Junon soufflette Diane, etc. (2). Précédemment, le poète raconte comment Diomède blessa Vénus dans la mêlée (3). Nârâyaṇa prêcha d'exemple. Il s'incarna lui-même dans la famille des Yadus et se mêla aux querelles des hommes. Ce fut Kṛṣṇa. Il devait périr de la main du chasseur Jaras qui, de loin, l'avait pris pour une gazelle(4).

Vaiçampâyana le dit « né du plaisir », et le déclare « invisible même aux savants » (5).

Dans le Bhâgavata, le même Kṛṣṇa est qualifié d'*être insondable*, de *Dieu caché* (6). Isaïe dit à Jahve : « Tu es Deus absconditus » (7).

---

(1) XXXVI, 15. — (2) Cf. *Iliade* XX, XXI. — (3) Id. v. 335 et suiv. — (4) Mausala — P. IV. — Cf. Bhâgavata P. 11. XXX, 32, 39. — (5) XIII, 37. — (6) XXXVII, 11 et 12. — (7) Is. XLV, 15.

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire,

a dit Racine, le fils (1).

« Hari est l'antique Ṛṣi, l'âme des Vedas, l'Invisible, le Premier de tous les êtres, celui de qui procède tout et en qui tout rentrera, le Protecteur des choses passées, présentes et futures ; il s'appelle Keçava, le meurtrier de Keçi ; c'est le boulevard des Vṛṣṇis qui bannit toute crainte aux heures du péril et massacre les ennemis » (2).

Bhîṣma engageait Yudhiṣṭhira à rendre les honneurs de l'arghya aux personnes les plus dignes de l'assemblée ; il lui dit :

« Apprends, ô Yudhiṣṭhira, qu'un précepteur, le prêtre sacrificateur, un parent, un Snâtaka, un ami, un roi, sont les six qui méritent l'arghya » (3).

Yudhiṣṭhira lui demande alors à qui l'offrir le premier. Bhiṣma lui désigne, non pas Çiçupâla ni les autres rois qui se trouvaient là, mais Kṛṣṇa ce qui provoque les protestations indignées de Çiçupâla qui interpelle violemment Yudhiṣṭhira et Kṛṣṇa, l'un pour avoir offert l'arghya au second et celui-ci pour avoir accepté.

Kṛṣṇa n'est ni le prêtre du sacrifice, ni son guru, ni un roi, etc. Pourquoi donc lui faire cet honneur au détriment de personnages plus recommandables qui sont là ?

Après avoir terminé ses longues et amères récriminations, il sort de la salle, suivi des autres princes (4).

Bhiṣma qui approuve le choix de Yudhiṣṭhira fait l'éloge de Kṛṣṇa en qui il reconnaît Viṣṇu, le plus grand des Dieux.

---

(1) *La Religion* I, 47.
(2) XXXIII, 10-12.
(3) XXXVI, 22 et suiv.
(4) XXXVII.

« Kṛṣṇa est la Prakṛti, [l'Être] insaisissable, le Créateur, l'Éternel, qui est au-dessus de tout ce qui existe. L'intelligence, ... l'air, la chaleur, l'eau, l'espace, la terre, les quatre sortes d'êtres (1) sont établis en Kṛṣṇa. Le soleil, la lune, les constellations, etc. sont établis en Kṛṣṇa. De même que l'Agnihotra est le premier des sacrifices, la Gâyatrî, le premier des mètres, le roi, le premier des hommes, l'Océan, le premier des fleuves, la lune, la première des constellations, le soleil, la première des splendeurs, le Meru, le premier des monts, Garuḍa, le premier des volatiles, ... ainsi, dans les mondes [des hommes] et des Dieux, le Bienheureux Keçava est le premier » (2).

L'éloge, ou si l'on veut la description de Viṣṇu-Kṛṣṇa, se poursuit longtemps encore, sans apporter aucune note caractéristique.

Çiçupâla s'obstinait à ne voir dans Kṛṣṇa qu'un homme comme un autre. Il paya son erreur de sa vie, Kṛṣṇa lui ayant coupé la tête de son disque, au fort d'une méchante querelle suscitée par ce prince (3).

Nârada considérait comme des *morts-vivants* (4) ceux qui méconnaissent Kṛṣṇa.

« Ceux qui refusent d'honorer Kṛṣṇa doivent être regardés comme morts, bien que vivants, et l'on ne doit jamais parler d'eux » (5).

---

(1) Les ovipares, vivipares, ce qui naît du fumier, les végétaux, observe Pratap.

(2) XXXVIII, 24 et suiv. Le mot que je traduis par *premier* est *mukha*, la *bouche*.

(3) XLV. Cf. Bhâg. P. 10, LXXIV, 43.

(4) jîvanmṛtâs.

(5) XXXIX, 9.

Il aurait dit volontiers avec le poète florentin :

Non ragionam di lor, ma guarda e passa (1).

Peut-être vaut-il mieux encore outrager positivement le dieu que de le passer sous silence et de ne point s'occuper de lui. C'est, du moins, ce qui semble ressortir de l'histoire de Çiçupâla, mentionné ci-dessus.

Ce prince était coutumier de ces insultes à l'adresse de Kṛṣṇa. Çrutaçravas, tante de celui-ci, l'adjura de pardonner cent fois au coupable (2), son fils.

Kṛṣṇa y consentit ; or, Çiçupâla l'ayant insulté pour la cent-unième fois, il le tua, comme nous venons de le voir, mais il le sauva en même temps, par son châtiment même (3).

Le Bhâgavata en donne la raison. Il fait remarquer d'abord qu'au moment même où il le décapitait, du corps du roi des Cedis sortit une flamme qui vint se poser aux yeux de tous sur Bhagavat, son meurtrier, « comme un météore qui s'abat du ciel sur la terre ». Il poursuit : « Parce qu'il reportait sur Bhagavat sa pensée, animée d'une haine qui était allée toujours croissant, durant trois renaissances, il se confondit en lui, car une pensée obstinée détermine l'identification [du sujet pensant et de l'objet pensé] (4).

Ailleurs Vyâsa, car on attribue au même poète inspiré le Bhâgavata et le Mahâbhârata, explique sa doctrine à l'aide d'une comparaison plus ingénieuse, peut-être, qu'exacte : « Le ver, dit-il, assiégé par la guêpe dans le

(1) Inf. III, 17.
(2) XLIII, 20 et suiv.
(3) XLIV, 27.
(4) 10, LXXIV, 46.

trou du mur où il se blottit, sous l'empire de la crainte et de la haine, finit par se changer en guêpe » (1).

Après avoir insinué que l'on s'identifie plus sûrement à Dieu par la haine que par l'amour, le poète revient, à la fin, sur ce que cette doctrine a d'énorme. Il dit :

« Puisque les rois Çiçupâla, Paundra, Çâlva, etc., mus par des sentiments de haine, mais pour s'être représenté en pensée [Kṛṣṇa] ... se sont identifiés à sa personne, que sera-ce de ceux qui l'aiment ? » (2)

Vyâsa, dans le Mahâbhârata, parle bien de la flamme miraculeuse, la *fierce energy*, comme Pratap traduit *tejo 'gryam* (3) qui sort du cadavre sanglant de Çiçupâla et de la rentrée de celui dans Kṛṣṇa (comme celle du Jîvâtman dans le Paramâtman), mais il ne tire pas la morale du récit et ne fait point l'apologie de la haine.

Çiçupâla pourtant avait été plus qu'un insulteur de Kṛṣṇa-Viṣṇu, mais un ingrat. En effet, il était né monstre avec trois yeux et quatre bras. Kṛṣṇa par son seul contact l'avait débarrassé de ses membres superflus (4).

Ce fut à cette occasion que la mère de l'enfant adressa à son neveu cette prière : « O toi, la consolation des affligés, qui rassures ceux qui tremblent, etc. » (5), l'adjurant de ne pas tuer son fils. On sait la réponse du dieu incarné et ce qui advint.

Kuntî, elle aussi, savait à quoi s'en tenir sur Kṛṣṇa : « On dit que tu es sans commencement, ni fin et que tu sauves ceux qui fixent leur pensée sur toi » (6).

---

(1) 7, I, 27.
(2) 11, V, 48.
(3) XLV, 26.
(4) XLIII.
(5) Id. 20.
(6) LXXIX, 24.

Viṣṇu, ai-je dit, est le dieu principal du Parvan que j'étudie présentement, je pourrais déjà dire qu'il l'est de tout le poème. Toutefois, il n'est pas le seul.

On lit encore, dans le *Sabhâ-P.*, un hymne en l'honneur d'Agni. Le poète le place dans la bouche de Sahadeva. En voici le début :

« Je me prosterne devant toi, ô toi dont la fumée indique toujours la trace !... Tu sers à tous de sacrificateur, toi, la bouche des Dieux, le sacrifice personnifié ! On t'appelle Pâvaka parce que tu sanctifies chaque chose ; Havya-Vâhana parce que tu sers de véhicule au beurre clarifié que l'on verse en ton sein. Les Vedas sont nés pour ton service ; de là ton nom de Jâtavédas. Chef des Dieux, tu es appelé Citrabhânu, Anala, Vibhâvasu, Hutâça, Jvalana, Çikhi, Vaiçvânara, Piṅgeça, Plavaṃga, Bhuritejas. C'est de toi que Kumâra tire son origine, tu es Saint ; on te nomme Rudragarva et Hiraṇyakṛt... O Agni, tu es la cause première des eaux, tu es d'une grande pureté... Laisse les rayons de vérité qui émanent de toi ... me purifier !... Toi le grand purificateur de tous les péchés, qui es né de Vâyu, et qui es toujours présent dans toutes les créatures, purifie-moi par les rayons de ta vérité ! etc. » (1).

Pour achever ce qui me reste à dire sur la divinité, ou les Dieux, tels que nous les présente le Sabhâ, toujours en éliminant ce que l'Âdi nous a appris déjà, je note ces deux passages relatifs au dieu des Morts.

« Le visage de Bhîmasena devint effrayant comme celui de Yama, à la fin d'un kalpa » (2) quand ce dieu s'apprête à tout détruire.

(1) XXXI, 42 et suiv.
(2) LXXII, 15.

Et encore :

« Bhîmasena reviendra, brandissant sa massue, comme Yama son bâton » (1).

On peut rapprocher ce bâton de Yama de la baguette dont Mercure, le psychopompe, se sert, dans Homère, pour endormir les hommes (2).

Tels sont les quelques traits caractéristiques de la Divinité, d'après ce second Parvan ; ils sont peu nombreux, mais aussi ce Parvan est d'une étendue bien moins considérable que le premier, puisqu'il n'a que 81 adhyâyas au lieu de 236.

II.

L'HOMME.

Sur l'homme, en général, le *Sabhâ* nous fournit peu d'indications nouvelles, en voici quelques-unes cependant.

Un jour qu'Indra donnait une audience solennelle, beaucoup de Ṛṣis se rendirent à l'assemblée. Le poète observe que les uns étaient nés *sans mères* et d'autres *avaient eu des mères* (3), sans autre explication. La glose est muette. Notez qu'il ne s'agit pas de Ṛṣis célestes, par opposition aux Ṛṣis terrestres, attendu que les Dieux secondaires, comme les hommes, naissent de pères et de mères. Si donc on pouvait naître sans mère, on pouvait, probablement aussi, naître sans père, et n'avoir que l'un ou l'autre, sinon manquer des deux. D'autre part, ne pas avoir de fils était le malheur suprême. Çiçupâla disait à Bhîṣma pour le décider à rompre son vœu de célibat et se marier :

« Adoration, offrande, étude [des Livres-Saints], sacri-

(1) LXXXI, 33. — (2) Odys. XXIV, in initio. — (3) ayonijâ yonijâçca. VII, 15.

fices, accompagnés de dakṣiṇas : tout cela n'égale pas la seizième partie de ce que l'on obtient par la naissance d'un fils. Les mérites acquis, ô Bhiṣma, par des vœux et des jeûnes innombrables demeurent stériles, si l'on n'a pas de fils » (1).

Cette doctrine, qui paraît ici pour la première fois, dans le Mahâbhârata, deviendra de plus en plus commune. Elle donnera naissance à l'enfer *Put*, le partage de ceux qui meurent sans progéniture masculine, et au nom sous lequel on désignera désormais un fils : « libérateur du Put *put-tra* ou *putra* ». Le fils sauve de l'enfer mais non de la mort qui est inévitable, le Parvan nous l'a appris.

Vâsudeva disait :

« Nous ignorons quand viendra la mort, si ce sera le jour ou la nuit. Nous n'avons pas entendu dire qu'il suffisait de ne pas affronter les hasards de la guerre pour devenir immortel » (2).

Par conséquent, il ne faut pas craindre un sort que l'on ne peut éviter, mais accomplir son devoir, coûte que coûte. Celui qui parle ainsi, c'est Viṣṇu incarné, Vâsudeva ou Kṛṣṇa.

Dans Homère Sarpédon dit à Glaucus pour le décider à combattre au premier rang :

« Mon ami, si nous devions, en fuyant le combat, nous dérober par là-même à la vieillesse et à la mort, moi tout le premier j'éviterais la mêlée et je ne te pousserais pas à la guerre qui procure la renommée, mais puisque les Parques nous menacent de la mort de dix mille façons, et qu'il est impossible au mortel de les fuir, de leur échapper, en avant ! nous serons pour d'autres une occasion

(1) XLI, 27 et 28.
(2) XVII, 2.

de gloire [s'ils nous tuent], ou d'autres le seront pour nous [si nous les tuons] » (1).

Toutefois l'on ne meurt que sur l'ordre de Dieu, et seulement à l'heure marquée par lui, le *Dhâtar*, l'*Ordonnateur*.

Kuntî, désolée à la pensée de vivre séparée de ses fils et de Draupadî, sa belle-fille, disait en pleurant : « Tout ce qui vit devant finir, pourquoi Dhâtar ne commande-t-il pas à la mort de me frapper ? » (2)

Tels sont les traits généraux que le Sabhâ nous donne de l'homme. Comme, de plus, il ne nous dit rien de particulier, touchant le Brahmane, nous passons sans autre préambule au Kṣatriya.

I. Kṣatriyas.

Kṛṣṇa dit à Yudhiṣṭhira pour le décider à la cérémonie du sacre dont nous parlons plus loin :

« Les rois et les autres kṣatriyas, attachés à leur rang, sur la terre, se proclament issus d'Aila et d'Ikṣvâku » (3).

Aila, c'est-à-dire le fils d'Ilâ ou de la Terre, était Purûravas qui avait pour père Budha, fils de Soma, le dieu Lunus (4). Purûravas fut donc la tige de la race royale lunaire.

D'autre part, Ikṣvâku naquit du septième Manu, Çrâddhadeva, surnommé Vaivasvata, de son père Vivasvat, personnification du soleil (5). Ikṣvâku fut la tige de

(1) *Iliade* XII, 322-328.
(2) LXXIX, 22.
(3) XIV, 4.
(4) Cf. Bhâg. Pur. 9, XIV, 14 et 15.
(5) Id. 1, XII, 19, ; 8, XIII.

la race royale solaire à laquelle appartenait Kṛṣṇa lui-même (1).

Ces deux races sont illustres dans les fastes légendaires de l'Inde.

Duryodhana racontant à Dhṛtarâṣṭra, son père, les hommages extraordinaires dont Yudhiṣṭhira, son cousin et son rival, avait été l'objet, sous ses yeux, parle d'une conque merveilleuse, œuvre de Viçvakarman, dont Kṛṣṇa s'était servi pour sacrer l'aîné des Pâṇḍavas ; spectacle qui l'avait fait tomber en pamoison (2), tant, sans doute, avait été grand son dépit.

Ce même Viçvakarman, l'architecte des Dieux, était l'un des Prajâpatis ou Chefs des êtres (3) ; il ne faut point le confondre avec un autre architecte céleste, Maya, le Magicien, par excellence.

Maya, sauvé des flammes par Arjuna et Kṛṣṇa, leur avait demandé ce qu'ils désiraient en retour. Ils le chargèrent de construire un palais à Yudhishthira et ses frères (4).

Sans perdre de temps, Maya s'en alla chercher des matériaux non loin du lac Vindu ; là vécut Mahâdeva (5), là Nara, Nârâyaṇa, Brahmâ, Yama et Sthâṇu (6), lui cinquième, accomplissent leur sacrifice, chaque fois qu'il s'est écoulé un millier de yugas (7), sur la grande montagne nommée Hiraṇyaçriñga (8), faite de pierres et de métaux précieux.

---

(1) Id. 2, VII, 23.
(2) LIII, 15 et seq.
(3) Cf. Bhâg. Pur. S. VIII, 16.
(4) I.
(5) Brahmâ.
(6) L'un des surnoms de Çiva.
(7) III, 13 et seq.
(8) *Corne-d'or.*

Le poète se complaît dans la description de ce palais qui renfermait une salle particulièrement merveilleuse dont la construction coûta environ quatorze mois de travail à Maya (1). En réalité, cette salle était tout le palais. Peut-être même faut-il entendre par le mot *sabhâ* moins un palais que tout un *assemblage* de palais plus fantastiques les uns que les autres.

Le jour où il inaugura cette merveille architecturale, Yudhiṣṭhira réunit dix mille Brahmanes auxquels il fit d'abondantes distributions de riz, de lait, de beurre, de miel, de fruits, de racines, de chair de sangliers et d'antilopes (2). Du reste, la première chose qu'il fit en franchissant le seuil de sa nouvelle demeure, ce fut de rendre ses hommages aux divinités (3).

Le poète décrit, dans ses moindres particularités, cette cérémonie de l'inauguration à laquelle assistèrent de nombreux rois, sans parler d'une infinité d'autres personnages de marque, pris dans les rangs les plus élevés de la société. Une foule de Gandharvas et d'Apsaras descendirent du ciel tout exprès pour assister à la cérémonie dont, sans nul doute, ils ne constituèrent pas le moindre ornement par leurs chants et leurs danses (4).

C'est ainsi que la religion présidait à tous les évènements importants de l'existence des vieux Hindous ; on peut même dire qu'elle inspirait tous leurs actes, aussi bien ceux des particuliers que ceux des princes. Aujourd'hui encore, elle a incontestablement la plus grande part dans la vie de ce peuple essentiellement pieux, s'il est

---

(1) Id. 37.
(2) IV, 2.
(3) Id. 6.
(4) Id. 37 et seq.

permis d'employer cette expression en l'appliquant à des idolâtres.

Dans ce chapitre, nous nous occupons spécialement des mœurs des princes et, en général, des kṣatriyas.

Janârdana qui n'était autre que Viṣṇu incarné dans la personne du fils de Devakî, après avoir passé quelque temps à Khâṇḍavaprastha (1) près des Pâṇḍavas qui lui avaient fait l'accueil le plus cordial, prit congé de ses hôtes. Il monta dans son char d'or, déploya sa bannière qui portait l'image de Garuḍa, le fils de Târkṣya, c'est-à-dire de Kaçyapa. Les Pâṇḍavas l'accompagnèrent à une certaine distance; là, ils se séparèrent de lui ; puis, après l'avoir longtemps suivi des yeux, ils rentrèrent dans la ville, pendant que Viṣṇu (sic) se dirigeait vers Dvârakâ (2) avec la rapidité de Garutmat (3) afin d'y rejoindre son épouse Rukmiṇî (4).

Yudhiṣṭhira désirait vivement procéder à la cérémonie du Râjasûya ou du sacre à la suite de laquelle on le devait proclamer monarque universel, ou Cakravartin (5), attendu que le Râjasûya, « donnait la victoire sur le monde entier » ainsi que le disait, un jour, à Kṛṣṇa le sage Uddhava (6). Il s'ouvrit de ce dessein à Kṛṣṇa qui lui parla de Jarâsañdha, le fils de Bṛhadratha, comme d'un rival redoutable dont il lui fallait se débarrasser avant de pouvoir se faire proclamer empereur du monde (7). Le fils de Devakî apprit alors au Pâṇḍava les

(1) ou Indraprastha.
(2) Ville habitée par Kṛṣṇa et les autres Yadus.
(3) Autre nom de Garuḍa.
(4) II.
(5) Böhtlingk traduit ainsi ce mot : « Der die Räder seines Wagens ungehemmt über alle Länder rollen lässt ».
(6) Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXI, 3.
(7) XIV.

exploits de ce prince. Il lui dépeignit sa puissance en termes capables de figer le sang du plus bouillant guerrier. Tout récemment, il avait capturé quatre-vingt-six rois ; il se promettait de compléter au plus tôt la centaine, pour immoler à Paçupati (1) cette hécatombe choisie (2).

Ce qui donne à cet épisode son importance, outre les détails de mœurs qu'il renferme, c'est l'espèce d'antagonisme qu'il indique ici entre Çiva dont Jarâsañdha est le serviteur zélé, et Viṣṇu dont Kṛṣṇa est l'avatar et les Pâṇḍavas les protégés.

Yudhiṣṭhira effrayé déclara qu'il renonçait à se faire proclamer monarque universel, plutôt que de combattre Jarâsañdha ou de laisser quelque autre le combattre en son nom. Arjuna, fier de ses armes et de sa vaillance, ne voulut pas entendre parler de céder au roi de Magadha, sans la lui disputer, la suprématie qu'il ambitionnait. Il se faisait fort de le vaincre ; n'avait-il pas un arc merveilleux et deux carquois inépuisables, sans parler de ses autres avantages ? (3)

Arjuna, Bhîma et Kṛṣṇa déguisés en Snâtakas (4) se rendirent dans la capitale du royaume de Magadha, Girivraja, où Jarâsañdha, suivant le Bhâgavata Purâṇa, détenait en captivité non pas seulement quatre-vingt-six, mais vingt mille rois (5). Ils obtinrent une audience du roi et Kṛṣṇa s'y montra suffisamment arrogant. Jarâsañdha fut tout d'abord étrangement surpris de l'attitude

---

(1) Surnom de Çiva.

(2) XV, 24.

(3) XVI, 6 et seq.

(4) XXI, 24. Le *Snâtaka* est le jeune Deux-fois-né qui vient de prendre le *bain*, prescrit pour la fin des études.

(5) 10, LXX, 24 ; LXXII, 16.

insolente de ses hôtes ; il la jugea particulièrement inconvenante pour des Brahmanes. Mais Kṛṣṇa se fit enfin connaître et il apprit au roi de Magadha qu'il n'avait pas affaire à des Brahmanes, mais à trois guerriers qui le provoquaient au combat. Jarâsañdha répondit qu'il acceptait de se mesurer avec lui et ses amis, seul à seul ou avec tous les trois ensemble. Il commença par ordonner le sacre de Sahadeva son fils (1), puis il se mit à la disposition de Kṛṣṇa et de ses deux amis.

Kṛṣṇa dit au prince de désigner lui-même celui d'entre eux avec qui tout d'abord il désirait se mesurer. Jarâsañdha choisit Bhîma dont il connaissait la force pour en avoir, sans doute, entendu parler souvent. « Bhîma, dit-il, c'est avec toi que je me battrai, il vaut mieux être vaincu par un (héros vraiment) supérieur » (2).

Les deux guerriers, avant d'engager la lutte, implorèrent l'assistance des Dieux par l'intermédiaire, Jarâsañdha d'un Brahmane et Bhîmasena de Kṛṣṇa. Ils étaient d'ailleurs dignes l'un de l'autre. Le poète se complaît à décrire ou plutôt à indiquer les divers modes de lutte qu'ils employèrent ; le *pṛṣṭhabhañga*, la *sañpûrṇamûrcchâ*, le *pûrṇakuñbhu* (3), termes techniques expliqués plus ou moins clairement par la glose et qui ne sauraient intéresser que les amateurs de pugilat. Le duel, commencé le premier jour du mois kârtika (4), durait encore, sans interruption, le treizième, lorsque Jarâsañdha, se sentant fatigué, les deux champions convinrent d'une trêve, sur la proposition de Kṛṣṇa (5). Lorsque le combat reprit,

(1) XXII, 31.
(2) XXIII, 7.
(3) Id. 19.
(4) Le douzième mois de l'année hindoue; il correspond à une partie de l'automne.
(5) Id. 29 et seq.

Kṛṣṇa engagea Bhîma à déployer contre son adversaire la force qu'il tenait de la Destinée et de Mâtariçvan (1) et dont, paraît-il, jusqu'alors il n'avait point fait usage. Le Pâṇḍava saisit alors Jarâsañdha, le fit pirouetter cent fois au-dessus de sa tête, puis il le cassa en deux sur ses genoux (2) comme un roseau sec. D'après le Bhâgavata, qui reprend en sous œuvre les légendes du Mahâbhârata, ce duel formidable dura vingt-sept jours, les deux champions se reposant la nuit « comme des amis ». Le vingt-huitième, Bhîma se plaignit à Kṛṣṇa de ne pouvoir venir à bout de son antagoniste. Kṛṣṇa, sans lui répondre, arracha une branche d'arbre. Bhîma comprit. Il terrassa Jarâsañdha et le prenant par une jambe, il le déchira en deux moitiés parfaitement égales (3).

Cependant Bhîma, s'emparant du char merveilleux du vaincu, revint avec Arjuna et Kṛṣṇa retrouver Yudhiṣṭhira, non sans avoir préalablement délivré les rois que Jarâsañdha détenait captifs et qui s'attachèrent à sa personne, par reconnaissance. Plus que jamais, cela va de soi, l'aîné des Pâṇḍavas désira le Râjasûya. Ses frères alors prirent congé de lui et se partageant les quatre points cardinaux partirent à la conquête de l'univers, pour lui permettre de se faire proclamer empereur du monde (4).

Le poète ne laisse pas échapper cette magnifique occasion, qu'il s'est d'ailleurs habilement ménagée, d'étaler ses connaissances géographiques. Il nous énumère donc les peuples que soumit chacun des quatre frères de

(1) Surnom du Dieu du Vent, père de Bhîma, dans une existence antérieure.

(2) XXIV, 5 et 6.

(3) 10, LXXII, 40 et seq.

(4) XXV.

Yudhiṣṭhira ; parfois il se produit des rencontres assez inattendues ; il serait assez intéressant de relever ces noms ethnographiques et de les identifier, si possible ; ces recherches pourraient jeter un certain jour sur la date approximative de la composition, sinon du poème tout entier, au moins de cet épisode. Un tel travail est au-dessus de mes forces et en dehors du but que je me suis proposé. Il me suffira de signaler quelques uns de ces peuples conquis par la vaillance des fils de Pâṇḍu. Bhagadatta, le roi de Prâgjyotisa (1) essaya de repousser Arjuna, au moyen des Kirâtas, des Cînas, de peuples nombreux, voisins de la mer (2). Arjuna vainquit Bhagadatta et, poursuivant le cours de ses conquêtes, il dompta les Kâmbojas (3). Il arriva ensuite sur les frontières du Harivarṣa septentrional. Les guerriers de ce pays étaient doués d'une force invincible, aussi ceux d'entre eux qui gardaient les frontières du royaume conseillèrent-ils au Pâṇḍava de ne point tenter l'impossible en cherchant à les soumettre ; ils se déclarèrent prêts d'ailleurs à lui donner ce qu'il leur demanderait. Arjuna leur dit en souriant qu'il se contenterait d'un tribut pour son frère Yudhiṣṭhira qu'il s'agissait d'introniser monarque universel. Les Kurus du nord, c'était le nom de ce peuple dont la contrée était inviolable, lui firent alors cadeau d'habits et de parures célestes (4).

De son côté, Bhîmasena ne s'oubliait pas ; lui aussi multipliait les exploits et les conquêtes. Il triompha des Pañcâlas, des Gaṇḍakas, des Videhas, des Daçârnas, etc. (5)

(1) Cf. Bhâg. Pur. 10, LIX, 3 et seq.

(2) XXVI, 9. On a identifié les Cinas avec les Chinois.

(3) XXVII, 23 et 25. Il s'agit évidemment des Cambodgiens.

(4) XXVIII, 7 et seq.

(5) XXIX.

Il subjugua tous les rois Mlecchas (1) ; nul ne put se soustraire au joug.

Sahadeva besognait de son mieux également. Parmi les adversaires qu'il rencontra sur son chemin se trouvait Nîla, le roi de Mâhiṣmatî dont Agni lui-même prit la défense (2). Agni était uni à la fille du monarque (3). Une bataille acharnée s'engagea entre les troupes de Sahadeva et celles de Nîla. Grâce à l'assistance du dieu, ce dernier put résister victorieusement au Pâṇḍava qui, voyant ses soldats environnés par les flammes et sur le point de plier, implora le même Agni, après s'être purifié avec de l'eau (4). Nous avons reproduit plus haut sa prière. Pâvaka se déclara satisfait. « O toi qui portes les offrandes (aux Dieux) ; il ne te convient pas d'empêcher ce sacrifice » (5), lui avait dit le héros, et, jonchant le sol d'herbes kuças, il s'était assis par terre, devant le front de son armée que l'incendie envahissant terrorisait (6). Agni s'arrêta devant cette barrière sainte. Il rassura Sahadeva, tout en lui notifiant qu'il ne pourrait jamais soumettre Nîla par force, non plus que personne de sa famille, car il était son protecteur attitré. Mais, afin de ne point contrarier les vues du Pâṇḍava, il décida Nîla à lui rendre librement hommage et à lui payer un tribut volontaire(7). Après quoi Sahadeva courut à des conquêtes plus faciles, en s'attaquant à des monarques toujours puissants, il est vrai, mais qu'aucun dieu ne protégeait.

(1) XXX, 25.
(2) XXXI, 23.
(3) Id. 28.
(4) Id. 41 et seq.
(5) Le Râjasûya.
(6) 51 et seq.
(7) XXXI, 58 et seq.

Parmi les peuples qu'il subjugua, notons les Kâlamukhas, métis qui appartenaient, à la fois, à la race humaine et à celle des Râkṣasas (1), et les Kerakas, monstres qui n'avaient qu'une jambe et qui vivaient dans les bois (2).

Nahakula, le frère jumeau de Sahadeva, ne se montra pas moins vaillant. Entre autres nations il dompta les Palhavas, les *Barbaras*, les Kirâtas, les Yavanas et les Çakas (3). Lorsque le jeune conquérant revint à Indraprastha retrouver Yudhiṣṭhira, il ne fallut pas moins de dix mille chameaux pour transporter son butin (4).

Comme nous le disions tout-à-l'heure, il serait intéressant de refaire l'itinéraire de chacun des quatre frères et d'identifier les nations qu'ils soumirent. Il faudrait pour cela que le commentateur nous fournît des indications précises ; malheureusement il se tait le plus souvent, ou s'il parle, c'est pour augmenter encore les incertitudes du texte, loin de les dissiper.

Duryodhana, énumérant à son père Dhṛtarâṣṭra les peuples innombrables devenus les sujets de Yudhiṣṭhira, dit sous forme de conclusion :

« Les hommes peuvent atteindre les mers de l'est, de l'ouest et du sud, mais pour celle du nord, il leur faudrait des ailes. Et pourtant les (Pâṇḍavas) ont étendu jusque là leur domination » (5).

(1) Id. 67.

(2) Id. 69. Cf. Léon Gautier, *Chanson de Roland*, Ve édition p. 282, note sur Honoré d'Autun ; celui-ci, dans son *Imago mundi*, parle d'un peuple de l'Inde qui n'avait qu'un pied. Cf. LI, 18 et 23.

(3) XXXII, 17. Ces noms de peuples ne sont pas tous identifiés. On ne sait pas quel est celui qui est spécialement désigné sous le nom de Barbaras, ou Barbares. Les Yavanas sont les Ioniens ou Grecs. Les Çakas sont connus : ce sont des Indo-Scythes ; il y a une ère qui porte leur nom.

(4) Id. 18.

(5) LIII, 16 et 17.

La configuration et la situation géographique de l'Inde expliquent cette phrase.

Parmi les peuples qui vinrent offrir à Yudhiṣṭhira des gages de soumission citons encore les Tuṣâras, les Kañkas, les Romaças, *gens cornus* (1).

Quelques uns lui apportèrent des monceaux d'or, extraits du sol par des fourmis (pipìlakas) ; pour cette raison, cet or se nomme *pipìlika* (2). C'étaient les Khasas, les Ekâsanas, les Arhas, les Pradaras, les Dìrghaveṇus, les Pàradas, les Kulindas, les Tañgaṇas, etc. qui habitaient dans la vallée située entre le Meru et le Mandara, sur les bords ravissants de la Çailodà (3).

Hérodote signale des Indiens septentrionaux qui vivent dans le voisinage de la ville de Kaspatyre et de la Pactyice. Ce sont des chercheurs d'or. Ils se rendent dans un désert qui s'étend non loin de leur pays et qui est couvert de buttes provenant du sable que rejettent, pour se creuser leurs retraites, des fourmis dont la grosseur tient le milieu entre le chien et le renard. Le bon Hérodote ne doute nullement de l'existence de ces fourmis géantes ; il va jusqu'à dire que, de son temps, le roi de Perse en avait plusieurs spécimens dans sa ménagerie, et s'attarde à décrire la façon dont les Indiens s'emparent de l'or qui abonde dans le sable ainsi rejeté par ces monstres (4).

Ce rapprochement nous prouve avec quel soin le *père* de l'Histoire recueillait les traditions. Sa fidélité à les transcrire n'eut d'égale que sa crédulité ; de là l'intérêt de ses œuvres et leur charme spécial.

---

(1) çṛñgino naràh. LI, 30.
(2) LII, 4.
(3) LII, 2 et seq.
(4) Her. Hist. lib. III (Θάλεια) cap. CII et seq.

Cependant Yudhiṣṭhira, grâce à ses frères, allait être investi du titre de monarque universel qu'il ambitionnait depuis si longtemps et qu'un moment il avait désespéré d'obtenir.

Dhṛtarâṣṭra ne pardonnait pas à ses neveux la puissance et l'estime dont ils jouissaient. En vain son frère consanguin, le sage Vidura, essaya-t-il de le ramener à des sentiments plus équitables à l'égard des Pâṇḍavas ; il n'y réussit point ; pourtant il ne lui ménagea ni les conseils, ni les objurgations (1).

De son côté Yudhiṣṭhira répondait au mauvais vouloir de son oncle et de ses cousins en prodiguant à leur égard les marques de déférence et d'amitié. Mais le violant Bhîma, surnommé Ventre-de-loup (2), ne partageait nullement la magnanimité de son aîné. Il ne parlait pas moins que de se débarrasser une bonne fois de ses ennemis, malgré les liens du sang qui les unissaient ensemble. Yudhiṣṭhira eut beaucoup de peine à le faire renoncer à ce coupable dessein (3).

Le poète a soin de prêter le beau rôle à son héros favori, Yudhiṣṭhira ; il soigne son portrait, au risque de le flatter un peu et par suite de le rendre moins ressemblant.

Lorsque, par suite de circonstances que nous indiquerons plus tard, les Pâṇḍavas durent prendre le chemin de l'exil, Dhṛtarâṣṭra s'informa auprès de Vidura de l'attitude de chacun d'eux à leur départ de Hastinâpura (4).

Vidura satisfit sa curiosité (5). Il lui raconta comment

(1) LXII, et seq.
(2) Vṛkodara.
(3) LXXII, 10 et seq.
(4) Eléphant-Ville.
(5) LXXX.

Dhaumya, leur purohita ou chapelain domestique, cheminait, une touffe d'herbe kuça dans la main, et récitant des *sâmans* (1) redoutables qui se rapportaient à Yama (2). Il ajouta que le prêtre tenait la pointe de cette herbe tournée vers le sud-ouest, la région consacrée à Nirṛti, le génie de la Mort, et qu'il disait en marchant : « Les Bharatas, une fois tués dans le combat, les gourous des Kurus chanteront les sâmans » (3).

De sinistres présages avaient signalé le départ des Pâṇḍavas : des flammes extraordinaires s'étaient allumées dans un ciel sans nuage, la terre avait tremblé ; Râhu avait dévoré le soleil, bien que ce ne fût point son jour (4). Des météores étaient tombés à gauche de la ville (5). Des chacals, des vautours, des corbeaux, tous animaux carnassiers, troublaient de leurs clameurs les temples, les sanctuaires, les palais et les places publiques (6). Vidura conclut en disant à son frère que ces présages effrayants annonçaient la destruction des Bharatas, fruit de ses mauvais conseils (7). C'est que les rois, plus que les autres hommes, sont tenus à surveiller leurs moindres gestes, à cause de l'importance que leur donne l'éminente situation qu'ils occupent.

Dhṛtarâṣṭra n'était cependant pas un impie. A sa cour, les rites religieux prescrits pour chaque jour étaient scrupuleusement observés (8). Mais il était loin d'avoir

---

(1) Mantras ou formules sacrées, empruntées à la collection du Sâma-Veda.

(2) Id. 8.

(3) Id. 22 et 23.

(4) Un jour d'éclipse. On connaît le mythe de Râhu, nous en avons parlé précédemment.

(5) Littéralement « laissant la ville à droite ».

(6) Id. 28-30.

(7) Id. 31.

(8) LVIII, 35.

la foi de Yudhiṣṭhira qui d'ailleurs, on se le rappelle, était fils de Dharma, le dieu de la Justice et sa personnification. Aussi, le poète nous dit que sous le règne du Pâṇḍava, l'on ne vit ni sécheresse, ni pluies excessives, ni contagions, ni incendies (1). Homère, dans l'Odyssée, parle du prince vertueux dont les mérites rendent les champs de son royaume plus fertiles et les mers plus poissonneuses, sans doute en assurant la sécurité des peuples (2).

Il va sans dire que si un bon roi était pour ses sujets un trésor, dans toutes les acceptions du mot, un méchant prince en était le fléau.

Duryodhana se trompait donc étrangement, lorsqu'il prétendait que la conduite d'un roi devait être différente de celle des autres hommes, dans ce sens qu'il ne lui fallait consulter que ses intérêts. Il attribuait cette maxime à Bṛhaspati ; elle était plus digne de Machiavel que du sage fils d'Añgiras (3).

Le Sabhâ ne nous apprenant rien de spécial sur les autres castes, nous passons à la femme et sa situation sociale.

II. Femmes.

Parmi les peuples qui reconnurent la suzeraineté de Yudhiṣṭhira, il y en eut trois qui n'eurent pas à lui payer de tributs : ce furent les Pâñcâlas, les Andhakas et les Vṛṣṇis qui lui étaient unis, les premiers par les liens du sang, les autres par ceux de l'amitié (4).

---

(1) XXXIII, 5.
(2) Cf. Odys. XIX, 109 et suiv.
(3) Cf. LV, 6 et seq.
(4) LII, 49.

Le terme sanscrit *sâm̃bañdhika* doit s'entendre des unions matrimoniales et de la parenté qui en résulte. D'après ce passage, les rois n'exigeaient point de tributs de ceux qui leur étaient alliés par des mariages, non plus que de leurs amis. La femme servait ainsi de trait d'union, non seulement entre les familles, mais entre les peuples mêmes ; nous pouvons deviner par ce seul trait l'importance sociale de son rôle. Du reste, les Hindous ne méconnurent jamais la dignité de l'épouse, bien qu'ils eurent pour maxime qu'une femme ne doit point s'appartenir. Durant son enfance et sa jeunesse, c'est-à-dire jusqu'à son mariage, elle est sous la tutelle de son père ; mariée, elle vit sous la tutelle de son mari et si elle survit à ce dernier, sous celle de ses fils où elle demeure jusqu'à sa mort (1).

La polygamie se rencontre fréquemment dans les vieilles traditions de l'Inde ; ce qui est plus rare, sans être inouï cependant, c'est la polyandrie. Le plus illustre exemple nous est fourni par Draupadî, l'épouse commune des Pâṇḍavas. La nature cependant repugne à ce mode d'union que la divinité reprouvait formellement, d'après Karṇa, le fils de Râdhâ :

« Les Dieux, disait-il un jour, ont décrété qu'une femme n'aurait qu'un mari » (2).

Les jeunes filles, nous l'avons vu précédemment, avaient le droit de se choisir leur époux, du moins quelquefois, car il est probable que cela n'était pas la règle générale et que le père disposait d'elle à son gré. Du reste, les unions étaient stables. Il y eut exception toutefois en

(1) Bergaigne, stance 156. Cf. Anuçâsana — P. XLVI, 14.
(2) LXVIII, 35.

faveur des femmes de Mâhiṣmatî, la capitale du vertueux Nila. Le dieu Agni, ayant épousé la fille de ce prince, autorisa les femmes de cette ville à s'unir à qui bon leur semblerait, sans avoir de maris attitrés (1). La glose est formelle, une femme pouvait s'unir à tout homme à qui elle inspirait le *feu* de la passion. Une telle promiscuité ne pouvait se recommander que d'Agni, le dieu du feu et conséquemment celui des ardeurs passionnées. L'Inde n'échappa donc pas toujours à la contagion qui porta les idolâtres à déifier les penchants de la nature, et pourtant sa morale parut supérieure à celle de la plupart des autres nations païennes.

Nous aurions voulu pouvoir lire autrement ce passage du Mahâbhârata et l'entendre de la liberté complète qu'auraient eue les femmes de Mâhiṣmati de se choisir des époux, sans préjudice de la stabilité des unions, mais la glose nous l'interdit. L'Hindou Pratap traduit lui-même ce çloka de la façon suivante :

« Agni by his boon granted them sexual liberty, so that the women of that town always roam about at will, each unconfined to a particular husband » (2).

Karṇa qui tout-à-l'heure rappelait que la polyandrie était défendue par les Dieux, engageait Draupadî à se choisir un époux parmi les fils de Dṛhtarâṣṭra, Yudhiṣṭhira ayant perdu au jeu de dés tout ce qu'il avait, jusqu'à sa liberté ainsi que celle de ses frères et de Draupadî elle-même. Pour l'y décider il lui tint ce langage :

« Sache bien qu'une femme, surtout si elle est esclave, ne saurait être blâmée du libre choix qu'elle fait d'un mari » (3).

(1) XXXI, 38.
(2) p. 90 de sa traduction du Sabhâ-Parvan.
(3) LXXI, 3.

Le commentateur insinue qu'il en est autrement d'une femme *libre*, et que celle-ci, du moins en règle générale, car nous avons vu l'exception constituée par la cérémonie du *svayaṃvara*, n'a pas le droit d'épouser qui bon lui semble. D'ailleurs, le poète ne vient-il pas de déclarer que « l'esclave, le fils et la femme ne sauraient disposer de leur personne » (1). Tout ceci est bien un peu contradictoire, et il est assez étrange que, dans une chose aussi importante que le choix d'un époux, l'esclave jouisse d'un droit, d'une *liberté* déniée à la femme *libre*. Tels sont les quelques renseignements que nous fournit le Sabhâ-Parvan sur la condition des femmes, en général.

Nous avons lu, dans l'Âdi-Parvan, le récit de plusieurs enfantements merveilleux. Le Sabhâ nous en offre aussi, témoin cet échantillon.

Kṛṣṇa racontait à Yudhiṣṭhira comment Jarâsañdha vint au monde. Son père, Bṛhadratha, fut longtemps sans avoir de fils Il se désolait. Dans son découragement, il entendit parler d'un ascète, nommé Cañḍa Kauçika : c'était le fils de Kâkṣîvat et le petit-fils de Gautama, deux Ṛṣis célèbres (2). Bṛhadratha, accompagné de ses deux épouses, filles jumelles du roi de Kâçî (Bénarès), se rendit auprès de l'ascète qui s'était retiré au pied d'un manguier. Il lui exposa son chagrain. Soudain tomba de l'arbre, dans le giron du solitaire, un fruit savoureux que le bec d'aucun perroquet, ni d'aucun autre oiseau n'avait entamé. Cañḍa Kauçika donna ce fruit au roi comme un moyen infaillible d'avoir un fils et il l'engagea à s'en retourner chez lui, sans courir les bois davantage. Bṛhadratha obéit.

(1) Id. 1.
(2) XVII, 22 et seq.
Cf. Bhâg. Pur. 1, IX, 7.

De retour dans son palais, il partagea la mangue entre ses deux femmes qui, au bout de neuf mois, donnèrent naissance chacune à la moitié d'un enfant qu'elles délaissèrent, bien que chacune de ces deux moitiés fût vivante. Une Râkṣasî, en quête de chair fraîche (1), vint à passer par l'endroit où gisait le double fragment humain. Afin que cela fût plus facile à emporter, elle réunit les deux morceaux ; mais à peine furent-ils en contact immédiat qu'ils se soudèrent l'un à l'autre. Alors apparut aux regards stupéfaits de l'ogresse un enfant parfaitement conformé, d'une force extraordinaire, pareil à un carreau de foudre qui, le poing enfoncé dans la bouche, poussa un cri semblable au fracas des nuées orageuses. On accourut du palais. La Râkṣasî remit l'enfant au roi, en lui apprenant que c'était son propre enfant. Elle avait revêtu la forme humaine (2), observe le poète, ou plutôt Kṛṣṇa, le narrateur. Le roi nomma son fils Jarâsañdha, c'est-à-dire, *assemblé par Jarâ*, du nom de la Râkṣasî (3).

Nous avons déjà remarqué cette coutume en vertu de laquelle le père donne lui-même à son fils le nom qu'il veut lui voir porter. C'est tout naturel, d'ailleurs, et pourtant ce fut loin d'être un usage universel.

Plus haut, nous avons noté que Yudhiṣṭhira, jouant aux dés avec Duryodhana, son cousin, avait perdu tout ce qu'il avait, son royaume, ses frères, Draupadi et jusqu'à sa propre personne. Bhîma lui dit à ce sujet d'un ton indigné :

« Dans la maison des joueurs, il y a des femmes peu

(1) Les Râkṣasas et les Râkṣasis correspondent aux ogres et aux ogresses de nos contes occidentaux.

(2) Id. 48.

(3) XVIII, 11.

estimables, o Yudhiṣṭhira; cependant ils ne les prennent point comme enjeu, par commisération pour elles. Les riches présents du roi de Kâçî, les dons précieux, les joyaux apportés par les autres monarques, tes attelages, tes trésors, tes cuirasses, tes armes, ton royaume, ta personne et les nôtres, nos adversaires se sont emparés de tout par adresse. Toutefois, ce n'est point ce qui m'irrite, car tu étais le maître de nous tous ; mais j'estime que tu as commis un acte barbare, en jouant Draupadî. Cette jeune femme ne méritait pas un pareil traitement. Parce qu'elle appartenait aux Pâṇḍavas, elle fut persécutée, à ton sujet, par les Kurus, ces misérables qui ne cherchent qu'à nuire, dans leur perversité. A cause de Draupadî ma colère s'allume contre toi, ô prince. Je vais te brûler les deux bras. Sahadeva, apporte-moi du feu » (1).

Arjuna parvint à modérer la fureur de son frère.

Dans cette circonstance, Draupadî qui se lamentait de se voir tombée au pouvoir des Kurus, posa un cas de jurisprudence ou mieux une question de droit naturel assez intéressante.

Yudhiṣṭhira, en jouant aux dés avec Çakuni, le fils de Subala, perdit successivement toutes ses richesses, son royaume, la liberté de ses frères et la sienne propre. Il ne lui restait plus que Draupadî ; c'était son dernier enjeu ; il le perdit encore (2).

On vint apprendre à l'infortunée princesse ce qui s'était passé. Elle dit au *prâtikâmin*, c'est-à-dire au messager qui lui apportait la nouvelle, de la part de Duryodhana :

« Va trouver ce joueur (3), au milieu de l'assemblée (4),

(1) LXVIII, 1-6.
(2) LXV.
(3) Yudhiṣṭhira.
(4) Sabhâ : cette assemblée royale donne son nom au livre.

ô fils de *sûta* (1) et demande-lui : qui as-tu perdu le premier, de toi ou de moi ? Tu me rapporteras la réponse » (2).

Le messager alla trouver Yudhiṣṭhira au milieu des princes ; et lui parlant au nom de Draupadî, il l'interrogea :

« De qui étais-tu encore maître, lorsque tu m'as perdue (au jeu) ? C'est Draupadî qui te le demande. Qui as-tu perdu tout d'abord ? Est-ce toi ou moi ? » (3).

Yudhiṣṭhira, frappé de stupeur et comme privé de sens, ne répondit pas un mot au messager, ni en bien, ni en mal (4).

Le messager rendit compte à la princesse de l'insuccès de sa mission. La question demeurait toujours pendante. Bhiṣma, le sage Bhiṣma, se dit incapable de la résoudre, le cas, suivant lui, était trop délicat pour qu'il osât le décider (5).

Dhṛtarâṣṭra imita la prudente réserve de Bhiṣma. C'est ce que Vikarṇa, le jeune fils du roi des Kurus, fit observer aux princes assemblés, en posant le cas de nouveau, en leur présence. Tous restèrent silencieux. Vikarṇa déclara que Yudhiṣṭhira n'avait pas le droit, après avoir mis sa liberté comme enjeu et l'avoir perdue, de risquer aux dés la liberté de Draupadî qui d'ailleurs était l'épouse commune des Pâṇḍavas et non point la sienne exclusivement (6). Karṇa, fils de Râdhâ, plein de fureur, répliqua à Vikarṇa qu'il était bien jeune pour trancher une question semblable. Puisque personne n'avait protesté, lorsque

(1) Le sûta était un métis, né de parents appartenant l'un à la classe des Brahmanes, l'autre à celle des kṣatriyas. C'est parmi les Sûtas que se recrutaient les conducteurs de chars, les courriers, etc.

(2) LXVII, 7.

(3) Id. 10.

(4) Id. 11.

(5) Id. 47.

(6) LXVIII, 11 et seq.

l'aîné des Pâṇḍavas avait mis Draupadî comme enjeu, pas plus ses frères que les autres princes témoins de l'incident, c'est qu'ils reconnaissaient que tout se passait loyalement. Draupadî appartenait donc bien à Çakuni (1).

L'infortunée princesse, parmi ces contradictions, posa une fois de plus la question qu'il lui importait tant de voir résolue.

« O princes, ai-je été, oui ou non, perdue au jeu, qu'en pensez-vous ? » (2)

Bhîṣma, de nouveau, lui avoua qu'il n'en savait rien et que c'était à Yudhiṣṭhira de déclarer lui-même ce qu'il en était (3).

Mais Yudhiṣṭhira demeurait toujours plongé dans la stupeur et semblait n'avoir plus conscience, ni de ce qui se passait, ni de lui-même.

Précédemment, Duḥçâsana, sur l'ordre de son frère aîné Duryodhana et au refus du messager ou Prâtikâmin dont nous parlons plus haut, avait traîné Draupadî par les cheveux et voulait la dépouiller de ses vêtements, devant toute l'assemblée, sous prétexte qu'étant devenue l'esclave des Kurus, ceux-ci avaient le droit de la traiter comme bon leur semblait (4). La malheureuse eut beau faire appel à la décence et à la pitié ; elle ne fut pas écoutée. Duḥçâsana, insensible à ses lamentations, lui arracha ses vêtements devant tous (5).

Draupadî appela Kṛṣṇa à son secours :

« O Govinda, toi qui habites Dvârakâ, Kṛṣṇa, aimé des Bergères... ô Janârdana, sauve-moi de l'océan des

(1) Id. 27 et seq.
(2) LXIX, 13.
(3) Id. 21.
(4) LXVII, 25 et seq.
(5) LXVIII, 40.

Kurus ; Kṛṣṇa, Kṛṣṇa, ô grand Yogin, Âme universelle, Origine du monde, protège-moi, ta suppliante, qui suis tombée au milieu des Kurus ! »

Kṛṣṇa qui est à la fois Viṣṇu, Hari et Nara, étant ainsi invoqué par Yâjnasenî (1), descendant aussitôt de sa demeure céleste (2) accourut à son aide, invisible à tous. Au fur et à mesure que Duḥçâsana dépouillait la jeune femme de son vêtement, elle apparaissait couverte d'un autre ; il lui en arracha ainsi successivement des centaines, à l'étonnement et à l'indignation de tous (3).

Bhîma furieux de voir que Duḥçâsana continuait ses brutalités, s'écria, en présence des princes :

« O maîtres de la terre, si je n'accomplis point ce que je vais dire, je consens à ne jamais obtenir le séjour de mes ancêtres. Ce misérable, ce pervers, le rebut des Bhâratas, je lui ouvrirai la poitrine sur le champ de bataille, et je boirai son sang » (4).

Ce ne fut de toutes parts qu'un cri de réprobation à l'adresse de l'insulteur de Draupadî.

Vidura se fit l'interprète de l'indignation générale et parla au nom de la morale outragée dans la personne de l'infortunée princesse (5). Toutefois personne n'osa s'interposer entre elle et son bourreau. Nul ne tenta, non plus, de résoudre la question posée par Draupadî, malgré ses instances et ses lamentations :

« ... Moi qui, dans ma demeure, n'avais jamais été vue par le Vent, ni le Soleil, me voilà aujourd'hui exposée aux regards de la foule ! Autrefois, dans notre demeure,

(1) Surnom de Draupadi.
(2) Le Vaikuṇṭha.
(3) Id. 41 et seq.
(4) LXVIII, 52 et seq
(5) Id. 59 et seq.

les Pâṇḍavas n'auraient pas toléré que je fusse touchée par l'air même, et voici qu'ils me laissent en proie au contact d'un méchant homme ... » (1)

Elle poursuivit le cours de ses plaintes et elle termina en posant l'éternel problème :

« Ai-je été gagnée (au jeu), ou ne l'ai-je pas été, qu'en pensez-vous, ô rois ? Votre réponse, je l'attends pour m'y conformer, quelle qu'elle soit, ô Kauravas » (2).

Nous avons vu plus haut que Bhîṣma déclina de rechef sa compétence et que la question demeura, sinon insoluble, du moins non résolue.

Par peur de Duryodhana, les princes ne répondirent pas un mot, *ni pour, ni contre*, observe le narrateur, Vaiçampâyana (3). Duryodhana, esquissant un sourire, dit à Yâjñasenî que ses époux seuls, et surtout Yudhiṣṭhira, pouvaient résoudre la difficulté. Bhîmasena, prenant alors la parole, affirma de nouveau que Yudhiṣṭhira avait le droit de faire ce qu'il avait fait à l'égard de ses frères (4). Pour ce qui concernait Draupadî, le héros ne se prononça point. Cependant des présages funestes pour les Kurus apparurent, jetant l'épouvante dans toutes les âmes. Un chacal poussa des cris perçants, dans l'appartement du palais de Dhṛtarâṣṭra où brûlait *l'agnihotra* (5). De toutes parts, les ânes répondirent à ses hurlements ainsi que de monstrueux oiseaux (6). Vidura et la fille de Subala, Gândhârî, entendant ces clameurs terribles, en comprirent le sens. Bhîṣma, Droṇa et Gautama, le sage, s'écrièrent :

(1) LXIX, 4 et 5.
(2) Id. 13.
(3) LXX, 1.
(4) Id. 12.
(5) Le feu sacré.
(6) LXXI, 22 et seq.

« Puisse-t-il [nous arriver] du bonheur, puisse-t-il [nous arriver] du bonheur ! » (1) Vidura et Gândhâri décidèrent le roi des Kurus à refréner l'insolence de son fils Duryodhana. Il adressa de bienveillantes paroles à Draupadî et lui promit de lui accorder ce qu'elle voudrait. Elle demanda tout d'abord la liberté de Yudhisṭhira ; puis, sur l'invitation du vieux prince qui se déclarait prêt à lui accorder une nouvelle faveur, elle réclama celle des autres Pâṇḍavas. Comme Dhṛtarâṣṭra, en veine de générosité, insistait pour qu'elle formulât un troisième vœu qu'il s'empresserait de remplir, comme les deux précédents, Draupadî, satisfaite d'avoir obtenu la liberté de ses époux, lui répondit :

« Le désir tue le devoir ; je ne mérite pas une troisième faveur ; car, ainsi qu'on le dit : Un Vaiçya peut solliciter une faveur, la femme d'un Kṣatriya deux, le prince trois, et le Brahmane cent » (2).

Cette observation de Draupadî, l'auteur de cet épisode l'adresse, par son intermédiaire, moins au pauvre vieux Dhṛtarâṣṭra qu'aux princes et, en général, aux Kṣatriyas de son temps. C'est une nouvelle preuve, bien superflue, à coup sûr, que les Brahmanes ne négligeaient aucune occasion, au moins autrefois, de soigner leurs intérêts.

Draupadî est le type de la femme hindoue ; le dévouement, l'abnégation, telle est sa vertu caractéristique. Tout entière au service d'autrui, elle s'oubliait elle-même : c'est le témoignage que lui rendait Duryodhana ; il ne saurait être suspect :

---

(1) *Svasti, svasti*, littéralement *il est bien, il est bien !* C'est une formule de conjuration, pour détourner un malheur imminent. On peut lui comparer l'εὐφημεῖν des Grecs.

(2) LXXI, 34 et 35.

« Yâjñasenî, avant de prendre son repas, s'inquiétait de savoir si tous les autres avaient mangé ou non, jusqu'aux estropiés et aux nains » (1).

Ainsi, ces misérables à qui nul ne songeait : les infirmes, les contrefaits, rebut de tout le monde, la pieuse Draupadî s'informait de leurs besoins avec une sollicitude infatigable ; nul n'échappait à sa tendresse de mère.

Nous terminerons ce que nous avons à dire de la femme et de la famille, d'après le Sabhâ-Parvan, par un trait qui rappelle le lévirat hébraïque. Bhîṣma, nous l'avons vu plus haut, s'était voué au célibat. Çiçupâla lui reprochait, un jour, de n'avoir point donné de fils à son frère Vicitravîrya, en épousant ses deux veuves, Ambikâ et Ambâlikâ, les filles du roi de Kâçi (2) et d'avoir laissé ce soin à des étrangers (3).

Il estimait qu'il avait, en cela, manqué à un impérieux devoir et qu'il ne lui convenait guère d'afficher des airs vertueux, comme il le faisait.

Le Sabhâ ne nous apprend rien de particulier par ailleurs sur la famille.

III.

RELATIONS DE L'HOMME AVEC LA DIVINITÉ.

I. Bonnes œuvres.

Au premier rang des bonnes œuvres on doit compter la science. Le poète, racontant l'arrivée de Nârada, le Ṛṣi divin, dans la *Sabhâ*, c'est-à-dire dans l'assemblée des Pâṇḍavas et des Gandharvas, décrit longuement les connaissances aussi variées que profondes de ce sage (4).

(1) LII, 48. — (2) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 20. — (3) XLI, 24. — (4) V.

Nous ne reproduirons point cette énumération, fastidieuse à force d'être interminable ; nous nous bornerons à relever quelques détails particulièrement caractéristiques. Outre le Nyâya, le Sâṃkhya et le Yoga (1), Nârada savait les six *Añgas*, c'est-à-dire la prononciation, la grammaire, la prosodie, l'art d'expliquer les textes obscurs et de décrire les rites religieux ; enfin l'astronomie. L'art de négocier la paix et de faire la guerre n'avait pas non plus de secret pour lui. Une autre science qui ne lui était pas étrangère et qui ne laisse pas d'être originale, c'était celle qui concernait les querelles entre Suras et Asuras, entre Dieux et Démons (2). Nârada s'enquit minutieusement de Yudhiṣṭhira s'il remplissait exactement ses devoirs et il lui fit subir un examen en règle (3).

« Tes biens sont-ils proportionnés (à tes dépenses) ?

---

(1) Ces trois systèmes philosophiques sont célèbres. Le premier est la Logique, mais la logique telle que l'entendent les Hindous ; le second est le dualisme formé du Purusha et de la Prakṛti, du Mâle et de la Nature ; le troisième est l'union de l'âme individuelle avec l'Ame suprême. Il y a encore le Vedânta qui est opposé au Sâṃkhya et qui proclame l'unité d'essence, ou mieux l'*advaita*, la non dualité, par opposition à la dualité ou *dvaita*.

(2) Id. 7. Pratap, suivant son habitude, paraphrase ce passage plutôt qu'il ne le traduit. Voici comment il s'exprime : « Ever desirous of humbling the Celestials and Asuras by fomenting quarrels among them. » Il y a simplement dans le texte : « Nirvivitsuḥ Surâsurân » que la glose explique ainsi : Surâsurânityâdinâ nirvivitsuḥ ; vivitsurvicâraṃ kartumicchuḥ ; nirvivitsustadvirodhī ubhayeṣâm dhīpramoṣhaṇena kalahapravartakaḥ; yadvâ nirvedo yuddhâduparatistamkartumicchurlokanâçabhayâd-ityarthaḥ. Etena bhedâbhijñatvamuktam. En résumé, Nârada désirait connaître les sujets des différents qui pouvaient exister entre les Dieux et les Démons, non tant pour envenimer ces querelles, ainsi que traduit Pratap, que pour les empêcher au contraire, et cela moins par l'intérêt que pouvaient lui inspirer les deux partis qu'en prévision des fâcheux résultats de ces dissensions pour l'univers. Nârada était de l'avis d'Horace : « Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. » I Epist. II ad Lollium, 14.

(3) V, 17 et seq.

Ton esprit se complait-il dans la loi ? Ces plaisirs sont-ils tempérés ; ton âme n'en est-elle pas accablée ? O chef des hommes, persistes-tu dans la noble conduite de tes ancêtres, relative au devoir et au profit, à l'égard des trois (catégories) ? (1) Ne négligerais-tu point le devoir pour l'intérêt, ou l'intérêt pour le devoir, ou l'un et l'autre pour le désir dont l'essence est la volupté ? (2)... N'es-tu pas esclave du sommeil ?... Ton astrologue est-il capable d'interpréter les présages et de neutraliser les effets des perturbations de la nature ?... Es-tu accessible à chacun, comme (si tu étais) son père ou sa mère ?... Les laboureurs sont-ils contents ?... Après avoir dormi durant les deux précédentes veilles de la nuit, ô roi, te lèves-tu pendant la dernière, pour méditer sur le devoir et l'intérêt ? (3)... Appuyé sur le devoir qui est la racine du triple (objet) (4) et qu'observèrent les hommes d'autrefois, pratiques-tu les mêmes œuvres ? (5)... Dans les différends qui s'élèvent entre le riche et le pauvre, ô Bhârata, tes ministres, aveuglés (par les présents), ne décident-ils point contre l'équité ? L'incrédulité (6), la perfidie, la colère, la présomption, la remise indéfinie (des affaires), l'éloignement des sages (conseillers), l'inertie, l'inquié-

---

(1) La glose explique ce terme. Il s'agit, dit-elle, des personnes de très haut rang, de rang infime ou de rang moyen, par exemple les Ṛtvigs, les Purohitas, etc.

(2) Il n'est pas nécessaire d'avertir le lecteur qu'il s'agit du *trivarga*, c'est-à-dire du *dharmakâmârtha*, si célèbre dans l'Inde religieuse d'autrefois.

(3) V. 85. Chaque veille était de trois heures ; il y en avait quatre. D'après la glose, il s'agit ici des trois dernières.

(4) Pratap pense qu'il s'agit des trois Védas N'est-ce pas plutôt le trivarga ? La glose est muette sur ce point.

(5) Ou plutôt : « T'appliques-tu à leur karman ? ».

(6) Nâstikyam, c'est-à-dire la *négation* de Dieu « athéism » comme traduit Pratap.

tude (1), l'absorption dans une seule pensée (2) ; la délibération des affaires avec des gens sans expérience, l'abandon des projets, la divulgation des plans, l'inexécution d'entreprises utiles, etc., les honneurs rendus de tout côté (sans réflexion) (3), est-ce que tu évites ces quatorze défauts des princes ? (4)... Les traits de toutes sortes, le bâton de Brahmâ (5), ô irréprochable, les mystérieux poisons, destructeurs des ennemis, te sont-ils tous connus ? La terreur inspirée par le feu, les serpents (6), les maladies, les Rakṣas, en défends-tu ton royaume ? Les aveugles, les muets, les boîteux, les estropiés, les orphelins, ceux qui errent sans asile, trouvent-ils en toi un père, ô toi qui connais le devoir ? Grand roi, as-tu renoncé à ces six choses nuisibles : le sommeil, l'inertie, la pusillanimité, la colère, la mollesse et la négligence ? » (7).

Yudhiṣṭhira se prosterna devant Nârada, adora ses pieds, et l'assura qu'il saurait profiter de ses conseils.

Bien qu'adressés à un roi, ceux-ci s'adressent à tous, dans la mesure où ils sont praticables à chacun. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir réserver ce passage pour le chapitre consacré aux bonnes œuvres, en général.

Les Rakṣas ou Râkṣasas dont parlait tout-à-l'heure Nârada, se repaissant de chair humaine, étaient, cela se

---

(1) *Pañcavṛttitâ* : l'exercice des *cinq*.
Nous empruntons la traduction de Pratap « restlessness ».

(2) Ou, suivant Pratap : la consultation d'un seul « taking counsels with only one man ».

(3) Des démarches irréfléchies, suivant Pratap « undertaking everything without reflection ».

(4) V, 97. 106 et seq.

(5) Nom d'une arme enchantée.

(6) Il s'agit aussi des tigres et des autres bêtes féroces, observe la glose.

(7) Id. 122, 124 et 125.

conçoit, un sujet d'épouvante, un peu comme les Ogres, au temps du Petit-Poucet. Il y avait toutefois un moyen de se garantir de leurs atteintes, et même de transformer ces sortes de vampires en puissants protecteurs, du moins certains d'entre eux. La Râkṣasî Jarâ dit au roi Bṛhadratha, en lui remettant son fils :

« Celui qui, plein de dévotion, me peint sur les murs de sa maison, entourée d'enfants et florissante de jeunesse, voit sa famille prospérer ; autrement, elle marche à sa ruine » (1).

Précisément, son image se trouvait dans le palais de ce prince et elle y était honorée ; de là cette faveur précieuse, le salut d'un fils, qu'elle venait de lui accorder. Or, ce qui réussissait auprès de Jarâ pouvait réussir également auprès de ses congénères, surtout des Râkṣasîs, les Râkṣasas, peut-être, étant moins sensibles à de pareils hommages.

D'ailleurs, il est, pour attirer la prospérité sur soi et les siens des procédés généraux qui sont à la portée de tous. Dhṛtarâṣṭra les indiqua un jour à son fils Duryodhana que la puissance des Pâṇḍavas faisait sécher d'envie :

« Celui qui est inébranlable dans l'adversité, habile, toujours actif, vigilant et humble, voit tout lui réussir (2).

Malheureusement pour lui, l'humilité, sans parler des autres vertus, fit toujours défaut à Duryodhana, aussi échoua-t-il constamment dans ses entreprises qui ne parurent prospérer un moment que pour avorter complètement ensuite, et finalement aboutir à une catastrophe irrémédiable.

Les Pâṇḍavas, au rebours, pratiquèrent toutes les

(1) XVIII, 3 et seq.
(2) LIV, 8.

vertus et méritèrent ainsi de traverser victorieusement les plus rudes épreuves et de remporter un triomphe décisif (1). Le poète insiste particulièrement sur leur fidélité à remplir, chaque jour, leurs devoirs religieux :

« Tous (les Pâṇḍavas), leurs exercices de piété journaliers accomplis, et parfumés d'un santal divin, dans leur désir de prospérer, s'assurèrent les bénédictions des Brahmanes » (2).

Le moyen qu'ils employèrent, pour attirer sur eux ces bénédictions, ce furent les présents dont ils comblèrent les Brahmanes ; il était infaillible. La philosophie de Draupadî, pour n'avoir rien de raffiné, n'en était pas moins bonne, lorsqu'elle disait :

« L'Ordonnateur (des mondes) (3) répand ses deux (sortes de) dons (4) sur le fort et sur le faible (indistinctement) (5). Mais le devoir seul, dit-on, est ce qu'il y a d'excellent dans le monde ; si nous l'observons, il nous procurera le bonheur » (6).

Ces deux *sparçau* jouent un peu le rôle des deux tonneaux remplis, l'un de biens, l'autre de maux, dans lesquels, au dire d'Homère, Jupiter puise indifféremment pour en combler, ou pour en accabler les humains (7).

Le devoir, dont parle Draupadî, était déifié : c'était Dharma. Nous avons vu que ce fut lui qui, lorsqu'elle implorait l'assistance de Kṛṣṇa, se rendit auprès d'elle sans être vu de personne, et la rhabillait au fur et à

---

(1) Cf. LXXIII, 4.
(2) LVIII, 35.
(3) Brahmâ.
(4) Le bien et le mal, dit la glose.
(5) Sur le sage et l'insensé, dit la glose.
(6) LXVII, 15.
(7) Iliade, XXIV, 527 et seq.

mesure que Duḥçâsana la déshabillait (1), protégeant de la sorte la pudeur de la jeune femme.

Bhîma rapportait, un jour, ce mot du sage Devala, le fils de Kṛçâçva (2) :

« Il y a trois lumières : la progéniture, l'œuvre, la science : de là l'origine des êtres » (3).

La glose interprète, à sa façon, cette sentence. « Les deux mondes peuvent être obtenus par l'hommage de l'œuvre ; ce monde-ci l'est par la progéniture. Ainsi le veut la Çruti (4). Le monde que l'on obtient par la naissance d'un fils et non autrement, c'est le Pitṛloka (5) ; celui qui procure la science, c'est le Devaloka » (6).

Dhṛtarâṣṭra disait à Yudhiṣṭhira dont il vantait les qualités et les vertus : « Où est l'intelligence, là est la tolérance » (7).

La tolérance, ou mieux le calme, la paix de l'âme, c'est, suivant la glose, le fruit de l'intelligence, de la sagesse. C'est une vertu que l'on acquiert à l'aide d'une autre vertu. Cette placidité d'esprit, ce calme imperturbable qui permet au sage d'affronter sans faiblesse les plus grands périls, les Hindous le préconisent d'une façon toute spéciale ; c'est leur vertu favorite. Leur naturel indolent, résultat, peut-être, du climat énervant de leur pays, la leur rend plus facile.

Voilà ce que nous apprend le Sabhâ-P. des bonnes œuvres, en général ; mais de toutes la plus excellente, c'est le sacrifice dont nous allons nous occuper maintenant.

---

(1) LXVIII, 46.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 1, XIX, 10 et aliâs.
(3) LXXII, 5.
(4) La Révélation, par opposition à la Smṛti ou Tradition.
(5) Le ciel des Ancêtres.
(6) Le monde ou ciel des Dieux, le Brahmaloka.
(7) LXXIII, 5.

II. Sacrifices.

Maya, le divin architecte, s'occupant de bâtir un palais aux Pâṇḍavas, celui dans lequel devait se tenir la Sabhâ, se rendit, pour y chercher les précieux matériaux qui allaient entrer dans cette construction merveilleuse, sur les bords du lac Vindu, fameux par les grands personnages qui avaient habité ses rives. Là, le Maître de tous les êtres, Prajâpati, avait accompli cent sacrifices de très grande valeur (1) ; là se trouvaient des poteaux sacrificiels, faits de diamants, et des autels construits en or. Le poète observe qu'on avait employé ces matières pour l'ornement, afin de donner plus d'éclat aux cérémonies, mais que l'on n'avait pas eu l'intention d'établir une loi à ce sujet (2). C'est qu'il ne fallait point décourager les fidèles ; or, si l'on avait posé en principe que tout sacrifice devait avoir son autel d'or et son poteau de diamants, bien rares eussent été les sacrifiants. C'est là, sur les bords du lac Vindu, que l'époux de Çacî (3) aux mille yeux par ses sacrifices avait obtenu le rang suprême : C'est aussi là que Nara et Nârâyaṇa, Brahmâ, Yama et Sthânu, lui cinquième (4), procèdent à la cérémonie du Sattra (5), au bout de chaque millier de yugas (6). Maya mit quatorze mois à construire l'édifice (7).

(1) C'était vraisemblablement des Açvamedhas, ou sacrifices du cheval.

(2) III, 11 et seq.

(3) Indra, le même que Prajâpati. On l'appelait le Dieu aux mille yeux, *Sahasrâksha* et aussi le Dieu aux cent sacrifices, *Çatakratu*.

(4) Çiva.

(5) Sacrifice solennel où le Soma joue un rôle prépondérant. Il dure plusieurs jours et exige un grand nombre d'officiants.

(6) III, 13 et 15.

(7) Id. 37.

Nous n'avons rappelé l'érection du palais des Pâṇḍavas qu'à propos des sacrifices offerts aux Dieux par les Dieux, et même par les plus grands, puisque nous voyons figurer parmi eux les personnages de la trimûrti : Brahmâ, Çiva et Viṣṇu qui est à la fois Nara et Nârâyaṇa, son double avatar (1), le quatrième (2).

Comme les Parvans du Mahâbhârata se complètent l'un l'autre, et que nous devons, si Dieu nous prête vie, les dépouiller successivement, nous nous bornerons, au sujet du sacrifice, comme sur tous les autres points, à relever au fur et à mesure les passages qui nous intéressent ; c'est la méthode analytique ; la synthèse ne peut venir qu'après.

Dans le cours du long interrogatoire qu'il lui fit subir et dont nous avons déjà parlé, Nârada demanda à Yudhiṣṭhira :

« Quels sont les fruits que tu retires des Vedas, de tes richesses, de tes épouses, de ta science (des çâstras) ? »

Yudhiṣṭhira tout d'abord voulut savoir ce qu'il entendait par là, et comment ces choses pouvaient porter fruit. Nârada reprit :

« Le fruit des Vedas, c'est l'agnihotra (3) ; donner et jouir, c'est le fruit des richesses ; la satisfaction des sens et la progéniture, c'est le fruit du mariage ; les bonnes mœurs, tel est le fruit de la Çruti » (4).

Il serait donc inutile d'étudier les Vedas, si l'on n'offrait pas de sacrifices, de même que l'audition des livres saints, en général, ne servirait de rien, si elle ne réformait les mœurs.

(1) Id. 37.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 2, VII, 6.
(3) Le sacrifice du feu.
(4) V, 110-112.

Nârada félicita d'ailleurs Yudhiṣṭhira de sa magnifique Sabhâ ; il n'en avait point vu de pareille chez les hommes, ni ouï dire qu'il s'en fût jamais trouvé de comparable (1). Il lui parla des Sabhâs divines qu'il avait connues autrefois, celles d'Indra, de Yama, de Varuṇa, de Kuvera, etc., et il les lui dépeignit en détails. Leur description est fort curieuse et mériterait, peut-être, une étude spéciale (2). Dans la Sabhâ de Yama, œuvre de Viçvakarman (3), le chagrin, la vieillesse, la faim et la soif, etc. sont choses inconnues (4). On y goûte toutes les joies, l'on y savoure tous les plaisirs. Toutefois la Sabhâ de Brahmâ est la première parmi les Dieux, comme celle de Yudhiṣṭhira la première parmi les hommes (5).

Yudhiṣṭhira, lorsque Nârada lui eut décrit les Sabhâs divines, s'informa auprès de l'illustre ascète de ce qui avait valu au royal Ṛṣi, Hariçcandra, d'habiter, seul parmi les rois, la Sabhâ d'Indra.

Nârada lui apprit que ce privilège unique lui avait été accordé à cause du Râjasûya, du sacrifice royal, qu'il avait offert autrefois et qui lui avait mérité la suprématie sur tous les autres monarques (6). Dès lors, si Yudhiṣṭhira ou tout autre aspirait à une destinée aussi brillante, il savait le chemin : celui du sacrifice royal. Nârada cependant mit le Pâṇḍava en garde contre les obstacles et les ennemis qu'il pouvait avoir à combattre.

« Ce sacrifice, ô prince, réputé le (plus) grand (de tous), est environné de dangers. Les Brahmarâkṣasas (7), des-

(1) VI, 10 et seq.
(2) VII et seq.
(3) Autre architecte céleste.
(4) VIII, 4.
(5) XI, 61.
(6) XII, 6 et seq.
(7) Classe spéciale de Râkṣasas.

tructeurs de sacrifices, s'efforcent de trouver des lacunes dans le (Râjasûya) (1).

La moindre imperfection, le plus léger défaut peut entraîner les conséquences les plus désastreuses. Il est donc de la plus grande importance d'offrir un sacrifice irréprochable. Ainsi qu'on l'a souvent constaté déjà, il ne s'agit que de fautes liturgiques. En insistant avec tant d'acharnement, s'il est permis de parler ainsi, sur la nécessité d'accomplir dans tous leurs détails les mille et une prescriptions du rituel, les Brahmanes, qui seuls les prétendaient connaître, rendaient leur ministère indispensable, eux seuls savaient combler les lacunes redoutables, ou mieux, les empêcher de se produire.

Sahadeva, dans un hymne en l'honneur d'Agni, s'exprimait en ces termes :

« O toi dont le sentier est noir, tu es la bouche des Dieux, tu es le sacrifice etc. » (2).

Il s'appelle la porte du ciel, le *tueur* des péchés ; il le conjure de ne point mettre obstacle au sacrifice, lui, le porteur des offrandes. Lorsque la flamme s'élevait du bûcher et consumait l'hostie, celle-ci était censée portée aux Dieux par Agni. La colonne de fumée qui s'élançait en tourbillonnant dans les airs, c'était le *sentier noir* qu'il prenait pour monter au ciel, afin d'y remplir la mission qui lui était confiée. On suppliait Agni de ne point trahir la confiance des fidèles et de s'acquitter fidèlement de son devoir. Lorsque le feu tardait à s'allumer ou qu'il s'éteignait, avant d'avoir entièrement consumé l'offrande, c'est qu'Agni était irrité, mais on évitait le plus habituel-

---

(1) Ce qui constitue ces lacunes ou ces vides, ces trous, ce sont les fautes liturgiques. — Id. 29.

(2) XXXI, 41 et seq.

lement ce malheur, en versant dans le brasier du beurre clarifié, destiné à le raviver.

Nous avons vu que seul Hariçcandra, grâce aux libéralités dont il avait comblé les Brahmanes, à l'occasion du Râjasûya, obtint d'habiter la Sabhâ d'Indra. Pâṇḍu ayant rencontré Nârada, dans le palais de Yama, et sachant qu'il devait retourner dans le monde des hommes, le pria d'avertir de sa part son fils Yudhiṣṭhira qu'il eût à procéder, lui aussi, au sacrifice du Râjasûya, le plus tôt possible, et qu'il n'oubliât point de se montrer magnifique à l'endroit des Brahmanes, afin que lui, Pâṇḍu, partageât le bonheur de Hariçcandra et jouît de la Sabhâ ou du paradis d'Indra (1). Nârada, de retour sur la terre, s'empressa de remplir ce message auprès de Yudhiṣṭhira. Il ajouta, sous forme de conclusion :

« Accomplis le désir de ton père, o tigre parmi les hommes, et tu iras dans le paradis d'Indra avec tes ancêtres » (2).

Ainsi le sacrifice pouvait être offert à l'intention des trépassés qu'il faisait monter vers un ciel supérieur, à un étage plus élevé de la béatitude (3).

Yudhiṣṭhira, sollicité de toute part, de procéder au Râjasûya, manda Kṛṣṇa près de lui. Il l'envoya chercher à Dvâravatî. Le poète profite de l'occasion pour faire l'éloge de Hari, l'incommensurable, le non-né, qui est né parmi les hommes, en vertu de son bon plaisir et non par celle d'aucun *karman*, observe le commentateur (4).

Kṛṣṇa se rendit à Indraprastha, où l'attendaient ses

---

(1) XII, 23 et seq.
(2) Id. 28.
(3) Cf. *Religion védique*, 278 et suiv.
(4) XIII, 37.

cousins, qui lui firent le plus tendre accueil (1). Il donna les conseils les plus sages à Yudhiṣṭhira. Il lui parla, nous le racontions précédemment, de Jarâsañdha comme d'un rival dont il fallait avant tout se débarrasser, ce qui n'était point facile.

« Le roi Jarâsañdha, lui dit-il, désireux d'offrir des sacrifices à l'aide des autres monarques du monde, honora par un ascétisme rigoureux, Mahâdeva, le magnanime époux d'Umâ et il vainquit les rois » (2).

Kṛṣṇa, c'est-à-dire Viṣṇu, recommande ici le culte de Çiva qu'il donne comme le plus puissant protecteur dont Yudhiṣṭhira puisse rechercher les bonnes grâces. Le trait méritait d'être noté.

Nous savons que le prince qui célébrait le Râjasûya se faisait assister de rois vassaux qui proclamaient sa suprématie et le saluaient *cakravartin*, empereur.

Tant que Jarâsañdha serait le protégé de Çiva, Yudhiṣṭhira ne pouvait prétendre à la monarchie absolue. Kṛṣṇa n'avait-il pas été lui-même contraint de fuir devant ce redoutable guerrier ?

« Nous aussi, ô grand roi, par crainte de Jarâsañdha nous avons abandonné Mathurâ (3) pour nous retirer à Dvâravatî » (4).

Ainsi donc Kṛṣṇa avoue son infériorité vis-à-vis de Jarâsañdha, ou plutôt Viṣṇu se reconnait moins puissant que Çiva, son émule. Mais qu'on y prenne garde, le poète, au fond viṣnouïte, ne consentira pas à laisser longtemps son dieu favori dans cette situation diminuée. Bientôt

(1) Id. 43.
(2) XIV, 64, 65.
(3) Ville fondée par Çatrughna et capitale des Yadus avant Dvâravatî.
(4) Id. 67.

Yudhiṣṭhira qu'il protège, l'emportera sur son rival, en dépit de Çiva qui de nouveau passera au second rang.

Nous ne décrirons point le sacrifice du Râjasûya que l'aîné des Pâṇḍavas accomplit avec l'autorisation formelle et l'aide de Kṛṣṇa (1).

Dvaipâyana (2) réunit comme *ṛtvijs*, ou prêtres sacrificateurs, les fortunés Brahmanes qui personnifiaient les Védas dont ils étaient comme les incarnations. Le fils de Satyavatî, Jamadagni, accomplit lui-même l'office de Brahmane, pendant que Susâman, le taureau, c'est-à-dire le chef des Dhanañjayas, devenait Sâmaga, ou chantre des Sâmans (3). Yâjnavalkya, dévoué spécialement à Brahme (4) remplit excellemment les fonctions d'Adhvaryu (5). Paila, le fils de Vasu, était le Hotar, Dhaumya l'accompagnait. On prit, parmi les fils et les disciples de ces personnages, les Hotragas (6) ; tous étaient profondément versés dans la connaissance des Vedas et de leurs Añgas, ou accessoires (7). Tout se passa suivant les règles. Jamais on ne vit cérémonie plus merveilleuse.

« *Donnez, donnez — Mangez, mangez ;* telles étaient les paroles que l'on entendait sans cesse de tout côté. Yudhiṣṭhira distribua à chaque (Brahmane) des vaches,

---

(1) XXXIII, 26 et seq.

(2) Surnom de Vyâsa.

(3) On appelle ainsi des hymnes liturgiques dont la collection forme le Sâmaveda.

(4) *Brahmiṣṭha.* Ce terme peut encore signifier ami des Brahmanes, ou, comme traduit Böhtlingk, *ein Brahman in höchster Potens*, un Brahmane au plus haut degré.

(5) L'un des quatre officiants. Les autres sont le Hotar, le Brahmane et l'Udgatar. [L'Adhvaryu aidait le Hotar, du moins à une certaine époque, car il semble que le rôle de chacun de ces prêtres ait varié dans la suite des temps. Le Hotar était le chef des officiants.

(6) Nîlakaṇṭha se contente de dire que les Hotragas étaient au nombre de sept, sans les définir autrement.

(7) XXXIII, 33 et seq.

des lits, des pièces d'or et des femmes par centaines de milliers » (1).

Ce qui lui permit cette munificence inouïe, ce fut la prodigieuse quantité de présents qui lui furent faits à lui-même. En effet :

« Désireux de voir cette Sabhâ et Yudhiṣṭhira, le roi de la Justice, il n'y eut personne qui n'apportât un millier d'offrandes » (2).

Le lecteur n'a pas oublié que de toute part on était accouru à la cérémonie, grâce aux victoires remportées par les Pâṇḍavas sur tous les rois du monde qui devinrent ainsi les vassaux de Yudhiṣṭhira et conséquemment ses tributaires. Les rois des Dravidiens, des Singhalais, ceux du Kachemir, du Cambodge, nous l'avons vu, s'étaient rendus à la convocation du prince qui devenait leur chef suprême (3).

Cependant Yudhiṣṭhira, dans la répartition des places et des rôles, consulta les goûts de chacun. C'est ainsi que

« Kṛṣṇa, le centre de tous les mondes, voulant cueillir le fruit suprême (4) s'engagea, de lui-même, à laver les pieds des Brahmanes » (5).

Ainsi donc Bhagavat, Hari, Viṣṇu, Kṛṣṇa, de quelque nom que l'appelle le poète, voulait, pour assurer sa supériorité sur les autres Dieux, se mettre au service des Brahmanes et leur rendre les offices les plus humbles. Si le grand Dieu du ciel, loin de s'abaisser, cherche au contraire à grandir davantage, en lavant les pieds des Brahmanes, comment les hommes, les plus puissants

(1) Id. 51 et 52.
(2) XXXV, 11.
(3) XXXIV, 12.
(4) La suprême béatitude.
(5) XXXV, 10.

monarques eux-mêmes, hésiteraient-ils à combler ceux-ci d'honneurs et de prévenances ?

Je soupçonne le ou les Brahmanes auteurs de ce vaste poème du Mahâbhârata, de n'avoir point rédigé ce passage, non plus que les passages analogues qui s'y rencontrent à chaque instant, dans des vues absolument désintéressées. D'autre part, je crains fort que les rois de la terre n'aient pas toujours calqué leur conduite à leur égard sur celle des rois du ciel, et que plus d'un, en dépit de l'exemple de Kṛṣṇa-Viṣṇu, se soit refusé à leur laver les pieds.

Le poète poursuit la description du Râjasûya ; je relève, en passant, ce nouveau détail :

« Rivalisant de magnificence avec le dieu Varuṇa (1) lui-même, Yudhiṣṭhira procédait à ce sacrifice qui se composait de six feux et qu'ornaient de nombreuses dakṣinâs » (2).

Nilakaṇṭha énumère les six feux mentionnés dans ce çloka. Ce sont les feux Ârambhaṇiya, Kṣatra, Dhṛti, Vyuṣṭi, Dvirâtra et Daçapeya.

L'Ârambhaṇiya est le premier que l'on allume, le Kṣatra semble se rapporter spécialement à la caste royale ; le Dhṛti lui est toujours joint dans le Râjasûya ; le Vyuṣṭi est une variété du Dvirâtra, ainsi appelé parce qu'il dure deux jours. Le Daçapeya, enfin, tire son nom d'une décuple libation de Soma. Ces définitions que nous empruntons à Böhtlingk sont assez vagues et incomplètes, il faut bien l'avouer.

Précédemment, le poète mettait les paroles suivantes sur les lèvres de Kṛṣṇa :

(1) Le Dieu de l'Océan. Les perles qui gisent au fond des mers, d'après les traditions de l'Inde, constituent son trésor qui est inépuisable.

(2) XXXV, 16.

« En moi est l'habileté, la force est dans Bhîma, et Arjuna nous prêtera son appui à tous les deux. Nous détruirons le roi des Magadhas, comme les trois feux (du sacrifice consument) l'offrande » (1).

La glose est muette sur ce passage; mais nous pouvons constater que le Râjasûya comptait deux fois plus de feux que les autres sacrifices. Lorsqu'il s'agit d'interpréter des passages de ce genre, on se heurte à des difficultés le plus souvent insurmontables, car il s'agit d'un rituel légendaire qui probablement ne fut jamais en usage, ou, s'il le fut, qui subit, dans la suite des temps, des modifications dont il est impossible de suivre la trace.

Il n'est pas sans intérêt toutefois de savoir comment on concevait l'idée de sacrifice, à l'époque où se formèrent ces antiques légendes, et la façon dont on l'interprétait ; c'est ce qui nous décide à poursuivre cette étude.

Vaiçaṁpâyana observe que :

« Les Divinités furent rassasiées d'iḍa (2) de beurre clarifié, de homa (3), de libations (de soma etc., accompagnées d'invocations), dans ce sacrifice auquel procédaient de grands Ṛṣis, habiles dans la récitation des mantras. Ainsi que les Dieux, les Brahmanes furent comblés de dakṣiṇâs, de riz et de dons précieux. Il en fut de même de tous les ordres ; l'allégresse était générale » (4).

La vedi, l'enceinte sacrée, était remplie de Dieux, de Brahmanes et de grands Ṛṣis. On eut soin d'en écarter les Çûdras et, en général, les profanes, ceux qui n'avaient

(1) XX, 3.
(2) On appelle ainsi les libations de lait.
(3) Sorte d'offrande.
(4) XXXV, 18.

point fait de vœux, suivant l'expression du poète (1). C'est que la présence d'un seul homme disqualifié, d'un impur, eût suffi pour empêcher l'effet du sacrifice.

Au cours du Râjasûya de Yudhiṣṭhira, Kṛṣṇa fut proposé aux hommages de tous, ou mieux à leur adoration, à leur culte. Elevant la voix en pleine assemblée, Nârada s'écria :

« Ceux qui refusent d'honorer Kṛṣṇa aux yeux semblables à des feuilles de lotus, sont des morts-vivants ; personne ne doit leur parler » (2).

Cette adoration de Kṛṣṇa, c'est-à-dire de Viṣṇu devait compléter et clore la cérémonie. Sahadeva, l'un des Pâṇḍavas, le frère jumeau de Nakula, rendit le premier à Bhagavat les honneurs requis. Mais Sunitha (3) furieux, protesta, et les rois qui le considéraient comme leur chef résolurent d'interrompre la cérémonie. Tous s'écrièrent qu'ils s'opposaient au sacre de Yudhiṣṭhira et à l'adoration de Vâsudeva (4). Une terrible querelle s'éleva. Kṛṣṇa y mit fin en coupant la tête au blasphémateur, à Çiçupâla, le fils de Damaghoṣa. Le Râjasûya dès lors se continua paisiblement, sous les auspices du vainqueur.

« Janârdana, le puissant et bienheureux Çauri (5), armé de (l'arc) Çârṅga, du disque et de la massue (6) protégea le grand sacrifice du Râjasûya jusqu'à son complet achèvement » (7).

Yudhiṣṭhira fut proclamé monarque universel et la

(1) XXXVI, 8 et 9.
(2) XXXIX, 9.
(3) Surnom de Çiçupâla.
(4) Id. 15.
(5) Surnoms de Kṛṣṇa.
(6) C'étaient ses insignes.
(7) XLV, 39.

royale assemblée se dispersa. Le nouvel empereur était perplexe. Il dit à Vyâsa :

« O le meilleur des Deux-fois-nés, j'éprouve une inquiétude pénible que toi seul peux dissiper. Le bienheureux ascète Nârada prédit qu'il arrivera des présages de trois sortes, au ciel, dans l'air et sur la terre » (1).

La flamme mystérieuse qui s'était échappée du cadavre de Çiçupâla pour pénétrer en Kṛṣṇa n'était-ce pas aussi un présage ?

Vyâsa répondit à Yudhiṣṭhira que l'effet de ces présages se ferait sentir pendant treize années, et qu'il aboutirait à la destruction totale des Kṣatriyas, destruction qu'il aura occasionnée lui-même (2).

Il ajouta que lui Yudhiṣṭhira verrait en songe, cette nuit même, Çiva, monté sur son taureau, armé de son épieu et du Pinâka (3) et qu'il ne fallait pas s'effrayer de cette vision, si terrible fût-elle. La destinée d'ailleurs n'était-elle pas inévitable ? (4) Cela dit, Vyâsa se retira dans le Kailâsa, escorté de ses disciples.

Yudhiṣṭhira se désolait à la pensée qu'il dût être la cause de l'anéantissement de sa caste. Il se demandait s'il ne lui valait pas mieux mourir. Ses frères le rassurèrent et le décidèrent à vivre. Il prit la résolution de se conduire avec tant de bénignité et d'user à l'égard d'autrui de tels ménagements qu'il ne fournirait prétexte à aucune querelle, afin de se soustraire à sa terrible destinée. Il tentait l'impossible ; aussi, malgré son esprit de conciliation et son amour de la paix, il lui fallut le subir

(1) XLVI, 7-9.
(2) Id. 11 et seq.
(3) Ce terme désigne tantôt l'arc et le plus souvent la massue de Çiva.
(4) XLVI, 16.

jusqu'au bout, ce destin formidable. Toutefois il n'y eut point de sa faute, mais bien de celle des Kurus.

Vidura pourtant ne ménagea point les avertissements à Dhṛtarâṣṭra. Il lui rappela, mais en vain, cette parole de Kâvya aux Asuras pour les engager à ne point se mêler des affaires de Jambha, le père de Kayâdhû (1).

« Il faut renoncer à l'individu pour la famille, à la famille pour le village, au village pour la province, *à la terre pour son propre âtman* » (2).

Quel est bien le sens que le poète attribue à l'expression soulignée ci-dessus ? Nous ne saurions trop le dire ; car le mot *âtman* est susceptible de plusieurs interprétations. Le court apologue dont il est suivi semble indiquer qu'il s'agit du bonheur personnel, individuel, en ce monde et en l'autre. Dhṛtarâṣṭra, s'il avait compris ses véritables intérêts, n'eût pas écouté ses fils qui le voulaient contraindre à exiler les Pâṇḍavas dont la présence lui était une garantie de prospérité. Malheureusement pour lui, le vieux roi n'écouta point Vidura, son sage frère. Il était aveugle d'esprit comme il l'était de corps. Lorsqu'il eut chassé ses neveux et qu'il les eut condamnés à l'exil, Vidura lui apprit les présages terribles dont leur départ avait été accompagné. Comme ils s'éloignaient de Hastinâpura (3) des feux brillèrent dans un ciel sans nuages, la terre trembla (4) ; Râhu dévora le soleil, bien que ce ne fût point un jour de conjonction (5) ; un bolide tomba

(1) Cf. Bh. Pur. 6, XVIII, 11.

(2) LXII, 11.

(3) Fondée par Hastin et capitale du royaume des Kurus. Cf. Bhâg. Pur. 9, XXI, 20.

(4) On peut s'étonner que Dhṛtarâṣṭra ne s'en aperçût pas. Mais nous ne sommes plus à savoir combien les poètes de l'Inde ménagent peu parfois les vraisemblances.

(5) Le lecteur a déjà rencontré plusieurs fois ce mythe.

à droite de la ville (1) ; des animaux carnassiers, des vautours, des chacals, des corbeaux se repurent de la chair et des os des morts, emplissant de leurs cris les temples, les chapelles, les enclos sacrés, les places publiques. Il ajouta :

« Ces présages formidables, terribles, annoncent manifestement la destruction des Bharatas, ô prince ; et cela parce que tu as suivi de mauvais conseils » (2).

Pendant que Vidura et Dhṛtarâṣṭra s'entretenaient ainsi devant tous, voici que soudain apparut, au milieu de la Sabhâ, Nârada, le céleste Ṛṣi, entouré des grands Ṛṣis. Il prononça cette parole redoutable :

« A partir de maintenant, dans la quatorzième année (3), les Kauravas, par la faute de Duryodhana, succomberont devant la vaillance de Bhîma et d'Arjuna ».

Ayant ainsi parlé, le meilleur des Ṛṣis divins, en vertu de sa puissance brahmanique supérieure, franchissant le ciel, disparut aussitôt (4).

Les Kurus se sentant perdus recoururent à Droṇa, comme à leur suprême espoir et le conjurèrent de les sauver. Ils lui offrirent leur royaume. Droṇa leur déclara que le sort étant inéluctable, ils devaient périr infailliblement. Lui-même ne tomberait-il pas un jour sous les coups de Dhṛṣṭadyumna ? Il leur fallait donc en prendre leur parti.

« Votre bonheur sera court, de même que, dans l'hiver,

---

(1) Littéralement « en laissant la ville à gauche. »

(2) LXXX, 28-31.

(3) C'est-à-dire au bout de treize ans révolus, le quatorzième commençant.

(4) Id. 32-35. Cette puissance brahmanique ou de Brahmâ permettait, suivant la glose, à celui qui en était investi, de se transporter magiquement partout où il voulait.

l'ombre du palmier. Accomplissez donc de grands sacrifices, jouissez et faites jouir ; car, à partir de ce jour, dans la quatorzième année, arrivera pour vous la suprême catastrophe » (1).

Ce que Droṇa recommande aux Kurus ce ne sont pas des plaisirs coupables, mais des jouissances légitimes et même saintes, dans une certaine mesure, car il s'agit surtout des festins et des présents qui suivent les « grands sacrifices ».

On ne saurait donc assimiler complètement ce langage à celui des libertins dont parle la *Sagesse* :

« Umbræ enim transitus est tempus nostrum.... venite ergo et fruamur bonis quæ sunt et utamur creatura tanquam in juventute celeriter.... Coronemus nos rosis antequam marescant ; nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra » (2).

Ces impies n'aspirent qu'à la débauche ; ils ne s'occupent nullement de leur salut.

III. Péchés.

Le jour du sacre de Yudhiṣṭhira, les Ṛṣis, Nârada en tête, pénétrèrent dans l'intérieur de la vedi, de l'enceinte sacrée, et profitant d'un moment de loisir, ils se mirent à discuter ensemble, avec une grande vivacité, sans doute en vertu de l'axiome formulé par La Fontaine en ces termes :

La dispute est d'un grand secours :
Sans elle on dormirait toujours (3).

« C'est ceci, non, mais cela ; il n'en saurait être autre-

(1) Id. 50 et 51.
Cf. V. 110-112, passage cité plus haut, p. 143.
(2) Sap. II. 5 et seq.
(3) Livre IX, Le Renard et le Chat.

ment » telles étaient les interpellations que s'adressaient les nombreux Deux-fois-nés en se querellant (1).

La Fontaine dit encore, dans cette même fable du Renard et du Chat :

> Eux de recommencer la dispute à l'envi,
> Sur le que si, que non . . . .

Et comme il n'y a rien de nouveau sous le soleil, même lorsqu'il s'agit de gens qui se disputent, Vaiçampâyana, le narrateur, observe que :

« Les raisons faibles, ils les rendaient fortes, et les fortes ils les rendaient faibles, à l'aide d'arguments puisés dans les çâstras » (2).

Aujourd'hui encore, les textes les plus respectables ne servent-ils pas à étayer les systèmes les plus contradictoires, et ne les sollicite-t-on pas, plus ou moins doucement, à dire le oui ou le non, suivant la fantaisie de ceux qui les invoquent ?

Toutefois, c'était là, de la part de ces vénérables personnages, un passe-temps aussi légitime qu'agréable, et loin de les incriminer, l'auteur ajoute que l'enceinte sacrée ainsi remplie de Dieux, de Brahmanes et de grands Ṛṣis, occupés à se quereller, ressemblait à un ciel étoilé (3) !

Mais, s'il était permis à ces saintes gens de tenir dans ce sanctuaire les propos les plus profanes, les malheureux Çûdras et, en général, tous ceux qui étaient, sinon sans aveu, du moins sans vœux, n'avaient pas le droit d'en franchir le seuil, lors même qu'ils n'eussent eu d'autre

---

(1) XXXVI, 4.
(2) Id. 5.
(3) Id. 8.

dessein que de prier et d'offrir des sacrifices. Leur présence eût souillé la vedi, et la mort, puni leur sacrilège audace.

Cet exemple, choisi entre cent, nous prouve que la sainteté du Brahmanisme, au moins dans ces vieilles légendes, n'est guère faite que de formalisme. Les Deux-fois-nés étaient quasi impeccables, tandis que les autres se voyaient irrémédiablement voués au péché, quelle que fût la pureté de leurs intentions. Et si le poète raconte les méfaits des Kṣatriyas, pour ne parler que d'eux, c'est d'abord, afin d'établir un contraste entre leur naturel turbulent et le caractère pacifique des Brahmanes ; puis il s'arrange presque toujours de façon à les sauver de la réprobation, prix de leurs crimes. Tel Çiçupâla dont il est si souvent question dans ce Parvan, qui se pose en adversaire irréconciliable de Kṛṣṇa, que celui-ci tue et sauve en même temps. De même Pûtanâ dont Çiçupâla rappelait à Bhîṣma le meurtre par Keçava (1). Or, en sa qualité de Râkṣasî, Pûtanâ était un être surnaturel qu'il convenait à Bhagavat de sauver, tout en lui infligeant le châtiment dû à ses forfaits. Ce jour là, Çiçupâla, oubliant qu'autrefois, dans une existence précédente, lorsqu'il était le Râkṣasa Kumbhakarṇa, il avait été l'un des fidèles serviteurs de Viṣṇu (2), se complut à couvrir de sarcasmes Kṛṣṇa et ses amis, Bhîṣma tout spécialement, à qui il reprochait de n'avoir point d'enfant et, par dessus le marché, d'être un hypocrite. Il lui conta, en le lui appliquant, cet apologue :

« Autrefois, un vieux cygne vivait au bord de la mer. Vertueux dans ses paroles, mais non dans ses actes, il

(1) XLI, 4. Cf. Bh. P. 10, VI.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 7, X, 37.

morigénait la gent volatile. — *Pratiquez la justice, ne commettez point l'iniquité* — tel était son langage constant. Les oiseaux l'écoutaient, ô Bhìṣma, en toute bonne foi ! Et courant le long des flots, ils lui apportaient sa nourriture, par amour pour la vertu, ainsi qu'on le raconte. Pendant que, pour lui procurer des vivres, ils plongeaient ainsi de côté et d'autre dans la mer, ils laissaient leurs œufs à sa garde. Mais le cygne perfide, abusant de leur imprudente (confiance), et ne s'occupant que de ses intérêts, dévorait leurs œufs. Comme ceux-ci diminuaient de jour en jour, l'un de ces oiseaux, doué d'un grand sens, soupçonna (la vérité) et s'assura du fait. Pénétré de la plus vive douleur, il dénonça aux autres le pervers. A leur tour ils le surprirent en flagrant délit. Ils tuèrent l'hypocrite. Puissent ces rois, dans leur indignation, te faire périr aussi, comme les oiseaux le cygne dont tu imites la fourberie » (1) !

Çiçupâla joue ici sur le mot *haṁsa* qui signifie à la fois cygne, ou héron de mer, et sage, sans doute parce que le sage plane dans les sphères supérieures de la pensée, comme cet oiseau plane au haut des airs. Il reproche à Bhìṣma de feindre la sagesse la plus profonde, pour mieux couvrir ses desseins perfides. Il conclut en tirant lui-même la moralité de son apologue :

« Lorsque ton cœur est en proie (au désir, etc.), tu prêches (la vertu), ô volatile inique ; mais, en mangeant les œufs (des autres oiseaux), tu détruis l'effet de tes paroles » (2).

Déjà le prince des Cedis, en veine de moraliser, avait rappelé à son interlocuteur un autre apologue, celui du

(1) XLI, 31-39.
(2) XLI, 41.

Bhûliñga (1). Il revient sur ce sujet, pour achever de le confondre, du moins il le croyait.

« Un oiseau, appelé Bhûliñga, vivait sur le versant opposé de l'Himavat. On l'entendait toujours tenir un langage que sa conduite démentait. *Point d'imprudence*, répétait-il sans cesse. Et lui-même, sans le savoir, était d'une témérité extrême. En effet, quand un lion prenait son repas, cet oiseau à petite cervelle allait lui arracher les bribes de viande qui lui restaient entre les dents. De la sorte sa vie était à la discrétion du lion » (2).

De même Bhîṣma commettait sans cesse les imprudences qu'il blâmait dans les autres. Çiçupâla ajoute :

« Tu n'existes certainement que par le bon plaisir des rois. Ta conduite est contraire à celle des autres ; non, personne ne te ressemble » (3).

Duryodhana était le cousin, mais non l'ami des Pâṇḍavas. Il racontait, un jour, à son père ce qui lui était arrivé dans leur palais merveilleux, construit par Maya (4). Etant entré dans une vaste salle, le parquet fait de cristal lui parut une pièce d'eau. Il releva ses vêtements pour le traverser, à la grande hilarité des Pâṇḍavas. Bientôt, il rencontra une pièce d'eau véritable qu'il prit, cette fois, pour un parquet de cristal. Il tomba et mouilla ses vêtements. Ses cousins, Bhîma surtout et Arjuna, sans parler de Draupadî, éclatèrent de rire. Un moment après, croyant trouver une issue pour sortir, il se heurta rudement contre la cloison, pendant que l'assistance, mise en gaîté

(1) Id. 18. Le Bhûliñga est un oiseau moraliste, comme le cygne de tout à l'heure ; mais on ignore l'espèce à laquelle il appartient.

(2) XLIV, 27 et seq.

(3) Id. 32.

(4) Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXV, 37 et 38.

par tous ces impairs, l'accablait de quolibets. Ainsi, les héros de nos vieilles épopées françaises avaient le rire gros et facile; les Pâṇḍavas, comme eux, aimaient à *gâber*.

« Sahadeva riant me criait sans cesse : *Par ici la porte, ô prince, va de ce côté*. Alors Bhîmasena, me raillant à son tour, disait: *Fils de Dhṛtarâṣṭra, ô roi, la porte est là* » (1).

L'heureux sort des Pâṇḍavas remplissait Duryodhana de jalousie et de haine (2) ; il en convenait lui-même devant Çakuni, son oncle :

« A la vue d'une prospérité aussi éclatante, chez Yudhiṣṭhira, je me sens rongé par une envie que je ne connaissais pas » (3).

L'existence lui en était devenue à charge, ainsi qu'il l'avouait encore au roi du Gandhâra.

« Je me précipiterai dans le feu, j'avalerai du poison, ou je me jetterai à l'eau, car je ne puis plus supporter la vie » (4).

D'ailleurs, il estimait que nul ne saurait se résigner à voir un ennemi prospérer, *pas même une femme, pas même un eunuque* (5).

Çakuni à qui l'infortuné faisait une telle confidence essaya de le réconforter. Cette fortune au sommet de laquelle étaient parvenus les Pâṇḍavas, il se chargeait de la renverser. Le moyen était bien simple :

« Le fils de Kuntî aime les dés, bien qu'il ne sache pas jouer. Or un roi provoqué aux dés ne peut pas refuser. Pour moi, je connais les dés ; je n'ai pas mon pareil sur la terre, non pas même dans les trois mondes » (6).

---

(1) L. 25 et seq. Cf. XLVII, 5 et seq.
(2) XLVII, 16.
(3) Id. 29.
(4) XLVII, 31.
(5) Id. 33. Cf. L, 17.
(6) XLVIII, 19 et 20.

Duryodhana s'entendra dès lors avec son père, afin de proposer à Yudhiṣṭhira une partie de dés : Çakuni jouera à sa place, à lui Duryodhana, et il aura bientôt fait de gagner au Pâṇḍava son royaume et tout ce qu'il possède.

Sans tarder, Duryodhana confia ce plan au vieux roi, son père. Celui-ci qui avait un fonds de loyauté dont son fils ne devait jamais hériter, ne l'approuva point, bien que ce dernier employât tous les artifices du langage pour le convaincre des avantages qui en résulteraient pour lui et sa famille, et si Dhṛtaraṣṭra le laissa enfin libre d'agir, suivant son bon plaisir, ce ne fut pas sans lui prédire les affreux malheurs qu'il attirerait sur lui et les siens, loin de leur procurer la félicité, comme il venait de le lui affirmer impudemment (1).

Cependant Çakuni s'en alla défier aux dés Yudhiṣṭhira qui, paraît-il, n'aimait pas le jeu au point de s'aveugler sur son côté immoral.

« Les dés sont indignes des braves Kṣatriyas », disait-il (2). Ce qui ne l'empêcha point de relever le défi que lui portait le roi du Gandhâra, au nom de Duryodhana.

Tous les rois, Dhṛtarâṣṭra en tête, prirent place sur des sièges pour assister au fameux match. Yudhiṣṭhira, entouré de ses frères, mit, comme premier enjeu, les bijoux précieux issus autrefois du barattement de la mer de lait. De son côté, Duryodhana, son vrai partner, puisque Çakuni jouait à sa place et en son nom, engagea ses diamants, ses perles, tous ses trésors. Çakuni prit les dés, les retourna. « Gagné » dit-il (3).

Yudhiṣṭhira, tout en reprochant à Çakuni sa mauvaise

(1) LVI, 11 et seq.
(2) LIX, 5.
(3) LX.

foi, — il s'aperçut qu'il trichait, — continua de jouer et de perdre (1). Le poète énumère complaisamment les enjeux fantastiques de l'aîné des Pâṇḍavas.

Cédant aux conseils de Vidura, Dhṛtarâṣṭra, interrompant le jeu, dit à Yudhiṣṭhira de s'en retourner à Khâṇḍavaprastha, avec ses frères et Draupadî, et d'y reprendre en paix le gouvernement de ses Etats (2).

Yudhiṣṭhira obéit. Déjà il s'éloignait avec son escorte, monté sur son char, lorsque Duryodhana, perfidement conseillé lui-même par Duḥçâsana, vint trouver le vieux monarque et s'appuyant sur ce principe, attribué par lui à Bṛhaspati, le *purohita* des Dieux, qu' « il faut se débarrasser d'ennemis perfides par tous les moyens » (3), il le décida à rappeler Yudhiṣṭhira pour lui faire reprendre sa funeste partie de dés. Pourtant les Pâṇḍavas ne rentraient point dans la catégorie visée par Bṛhaspati, puisqu'ils s'étaient toujours montrés d'un caractère loyal et chevaleresque. En vain Gândhârî, la vertueuse épouse de Dhṛtarâṣṭra, s'efforça de le détourner de suivre l'avis de leur fils pervers et lui parla de la destruction de leur race comme imminente, son faible mari, bien qu'instruit de cette éventualité, lui répondit :

« Si la fin de notre race est arrivée, je ne saurais l'empêcher. Qu'il soit fait suivant les désirs (de nos fils) et que les Pâṇḍavas reviennent jouer aux dés avec eux » (4).

Yudhiṣṭhira, de nouveau provoqué par l'habile roi du Gandhâra, revint sur ses pas et lui dit :

« Comment un roi, tel que moi, sachant son devoir,

---

(1) LXI.
(2) LXXIII.
(3) LXXIV, 8.
(4) LXXV, 12.

reculerait-il devant une provocation ? Je jouerai (de nouveau) avec toi, ô Çakuni » (1).

Que lui restait-il, cependant, comme enjeu ? Il avait tout perdu jusqu'à sa liberté, celle de ses frères et celle même de Draupadî, ce qui avait donné lieu au très intéressant cas de conscience dont nous avons parlé précédemment. Çakuni qui s'était préalablement entendu avec Duryodhana et ses frères découvrit un nouvel enjeu ; ce fut, pour les perdants (2), un exil de douze années dans la fôret ; ils devraient passer la treizième année incognito dans un lieu habité (3). Yudhiṣṭhira accepta et ... perdit.

Les Pâṇḍavas se retirèrent dans les bois et le Vana Parvan qui suit le Sabhâ Parvan raconte leur exil sylvestre. Nous les y suivrons plus tard, lorsque nous étudierons ce livre.

Cette fameuse partie de dés sur laquelle le poète nous a retenus si longtemps révèle l'une des plus violentes passions de ces anciens peuples de l'Orient : celle du jeu. La fourberie, l'astuce, le mensonge, etc. sont ses accessoires obligés. Yudhiṣṭhira disait à son rusé partner :

« Les Aryas n'empruntent pas le langage des Mlecchas, ni leur conduite perfide » (4).

Il jugeait les autres par lui-même, cet excellent fils de Pâṇḍu ; mais Çakuni devait lui prouver jusqu'à l'évidence que les Aryas ou Aryens n'abandonnaient pas aux autres peuples le monopole de la perfidie. Du moins voit-on percer dans cette phrase le mépris des Hindous pour l'étranger, défaut commun à toutes les nations.

(1) LXXVI, 20.
(2) Pâṇḍavas ou Kurus.
(3) Id. 23.
(4) LIX, 11.

Et pourtant le poète, il faut lui rendre cette justice, s'efforce d'inspirer la haine du mensonge. Il place dans la bouche du sage Kaçyapa tout un sermon sur ce sujet. Voici, entre autres, les paroles qu'il lui prête. Kaçyapa les adresse à un chef de Daityas, venu le consulter :

« Répondre par le mensonge à celui qui interroge légalement, ô Prahlâda, c'est avec la ruine (des mérites acquis par) les sacrifices et les ablutions saintes, perdre sept générations d'ancêtres et sept générations de descendants » (1).

Lorsque Vidura cherchait à convaincre son frère consanguin (2), Dhṛtarâṣṭra, de la funeste influence qu'exerçait sur lui son fils aîné, Duryodhana, qu'il qualifiait de *chacal* (3), et dont l'ambition démesurée devait causer la destruction de toute sa race, il lui rappela l'apologue du dénicheur d'abeilles :

« Ecoute ce que disait Kavi (4). Le chercheur de miel, dans son avidité, ne songe pas au péril. Il continue de grimper jusqu'à ce qu'il tombe. (Duryodhana), dans sa passion pour les dés, imite la folie du chercheur de miel ; il ne réfléchit pas au danger qu'il y a de s'aliéner de puissants guerriers » (5)

Le miel que déposent les abeilles au sommet des arbres, ou sur la cîme des rochers, est une proie dangereuse. Ainsi en est-il des Pâṇḍavas dont la valeur était redoutée de tous. Comme si Vidura craignait que cet apologue ne suffît pas, il en ajoute immédiatement un autre, destiné,

(1) LXVIII, 80.
(2) Cf. Bhag. Pur. 9, XXII, 24.
(3) LXII, 4.
(4) C'est-à-dire Çukra, suivant la glose.
(5) Id. 5 et 6.

lui aussi, dans sa pensée du moins, à détourner son frère de persécuter ses neveux, pour s'enrichir de leurs dépouilles. Nous l'avons cité plus haut :

« Dans une forêt habitaient des oiseaux qui dégorgeaient de l'or. Poussé par la cupidité, un roi les attira dans sa maison et les tua. De la sorte, aveuglé par sa passion, ce prince cupide ruina du même coup l'avenir et le présent » (1).

C'est la fable de la « Poule aux œufs d'or », contée avec infiniment moins de charme que ne devait le faire notre La Fontaine (2). Nous n'avons guère ici qu'un double canevas, à la façon du recueil de Planudes. Nilakaṇṭha observe que par avenir et présent, l'on doit entendre la vie future et l'existence actuelle. Celui qui se laisse emporter par la cupidité, non seulement détruit le bonheur dont il pourrait jouir dans ce monde, mais il se ménage une triste destinée dans l'autre.

C'est ce que Vidura exprimait en ces termes :

« Le fils de Dhṛtarâṣṭra ne comprend pas que la fourberie est une porte formidable (ouverte sur) l'enfer » (3).

Parfois l'homme de bien lui-même, cédant à un mouvement irréfléchi, devient la victime de l'erreur, comme poussé par la destinée. Vaiçampâyana disait :

« Râma, (bien que sachant) qu'un animal réel ne peut être en or, se laissa égarer par sa passion » (4).

Il s'agit de l'épisode fameux du Râmâyaṇa et du démon Mârîca déguisé en une gazelle toute en or que Râma poursuivit follement, pendant que Râvaṇa, profitant de

---

(1) Id. 13 et 14.
(2) V, 13.
(3) LXVI, 10.
(4) LXXVI, 5.

son éloignement, enlevait Sìtâ, son épouse, et l'emportait dans Lañkâ (1).

Le narrateur du Mahâbhârata ajoute :

« Ordinairement, ceux qui sont voués au malheur perdent le sens » (2).

C'est absolument la pensée du proverbe latin attribué fréquemment à Horace, et composé par Boissonnade, d'après un passage d'Euripide, il est vrai : « Quos vult perdere Jupiter dementat ».

Vaiçampâyana citait l'exemple du *sage* Yudhiṣṭhira qui s'obstinait à jouer aux dés, bien qu'il sût que ce jeu lui dût être funeste et qu'il avait affaire, dans Çakuni, à un partner aussi déloyal qu'habile.

Le sort en était jeté et l'aîné des Pâṇḍavas, dans la conviction, sans doute, que cela lui était impossible, ne cherchait pas à s'y soustraire.

De même Droṇa disait aux Kurus avec l'accent de la douleur et de la résignation :

« Peut-il y avoir, dans ce monde, ô Kauravas, rien de plus terrible (pour moi) que cette parole : *Dhṛṣṭadyumna est le meurtrier né de Droṇa* » (3).

En conséquence, il les engageait à s'occuper de leurs intérêts, sans s'inquiéter des siens. Puisqu'il était condamné à périr sous les coups du frère de Draupadì, il subirait sa destinée ; c'était à eux d'aviser à leur propre salut. Mais Duryodhana ne voulut rien entendre ; et le poète de redire par la bouche de Saṃjaya la maxime fataliste que tout-à-l'heure il plaçait sur les lèvres de Vaiçampâyana :

---

(1) Cf. Râm. III, 43 et suiv. ; Bhâg. Pur. 9, X, 10 et seq. Lañkâ est le nom légendaire de Ceylan.

(2) LXXVI, 5.

(3) LXXX, 47 et 48.

« L'homme dont les Dieux veulent la perte, ils le privent de raison ».

Yasmai Devāḥ prayacchanti puruṣāya parābhavam ;
Buddhim tasyâpakarṣanti . . . . (1)

Nous ne saurions mieux que par ce mot terminer le chapitre relatif au péché, tel que l'entend l'auteur du Sabhâ-Parvan.

IV. Destin.

Nous venons de le voir, nul ne peut échapper à sa destinée. Yudhiṣṭhira sait fort bien que le jeu lui est funeste ; et il joue, entraîné moins par sa passion que par la fatalité. Dhṛṣtarâṣṭra n'ignore pas qu'en persécutant ses neveux il attire la ruine sur sa maison, il ne laisse pas moins ses fils, Duryodhana surtout, poursuivre leurs cousins de leur haine et de leurs outrages. Ainsi le veut le Destin. « C'est écrit », comme dira plus tard le fatalisme musulman.

Vyâsa prédit à Yudhiṣṭhira qu'il allait avoir, en songe, une vision effrayante de l'avenir. Il ajoute :

« Ne t'inquiète pas de ce songe : le Temps est irrésistible » (2).

Le Temps ici comme partout est la destinée à laquelle nul n'échappe. A quoi servirait-il au Pâṇḍava de s'attrister à l'avance, puisqu'il ne peut rien contre ce que le sort lui réserve ?

Duryodhana, s'imaginant que la prospérité dont jouissaient Yudhiṣṭhira et ses frères n'aurait point de terme, avait résolu, on se le rappelle, de mourir plutôt que d'être

(1) LXXXI, 8.
(2) XLVI, 16.

plus longtemps témoin d'un bonheur dont il était jaloux et contre lequel il croyait ne rien pouvoir :

« Je reconnais que la destinée est toute puissante et que l'action de l'homme est sans effet, à l'aspect de l'étonnante fortune du fils de Kuntî. Tous les efforts que j'ai faits pour l'abattre n'ont servi qu'à le grandir, comme un lotus au milieu des eaux. J'en conclus que le Destin est tout et que vaine est l'action de l'homme » (1).

Çakuni à qui il tenait ce langage le rassura, en se faisant fort de renverser cette fortune des Pâṇḍavas que le Sort voulait passagère, ainsi que la suite devait le montrer.

Dhṛtarâṣṭra disait à Vidura :

« Si nous unissons nos efforts, ô Bhârata, toi, Droṇa, Bhiṣma et moi, rien de ce que la Destinée nous réserve de fâcheux n'arrivera » (2).

Ce qui ne l'empêche nullement d'ajouter, en lui enjoignant d'aller à Khâṇḍavaprastha chercher en toute hâte Yudhiṣṭhira pour la fatale partie de dés :

« Ne blâme pas ma résolution, Vidura ; écoute-bien. Je regarde le Sort comme l'arbitre suprême de ce qui arrive » (3).

C'était se contredire formellement, mais le vieux roi qui avait pour œil son intelligence (4), d'après Vaiçampâyana, ne laissait pas d'être parfois aussi aveugle d'esprit que de corps. Aussi Vidura, devant la résolution de son frère, jugea que tout était perdu (5).

Le pauvre vieux roi, retombant dans ses perplexités,

---

(1) XLVII, 36.38.
(2) XLIX, 57.
(3) Id. 59.
(4) Id. 2.
(5) XLIX, 60.

hésita longtemps avant de consentir au défi que Duryodhana lui demandait l'autorisation de porter à Yudhiṣṭhira. De nouveau, il s'y résigna et commanda de tout préparer pour cela. Le narrateur fait cette observation :

« Le sage Dhṛtarâṣṭra, persuadé que le Destin était l'arbitre absolu, irrésistible, donna ses ordres à ses gens, à haute voix. Le roi consentit à ce que voulait son fils ; le Destin le privait de son intelligence » (1).

De son côté, Yudhiṣṭhira, nous l'avons vu, tout en sachant que cette partie de dés leur devait être funeste, à lui et aux siens, répondit néanmoins à la provocation de son adversaire, en disant :

« Le Destin nous prive de l'intelligence, comme un objet éblouissant de la vue. L'homme suit la volonté de l'Ordonnateur, comme l'animal tiré par le licol » (2).

Nîlakaṇṭha commente ainsi ce passage :

« On dira peut-être : puisque (les Pâṇḍavas) savaient qu'il y allait du salut de leur famille, pourquoi se rendirent-ils (au palais de Dhṛtarâṣṭra) ? La réponse, (Yudhiṣṭhira) la donne : *C'est le Destin*, dit-il. C'est-à-dire un Karman antérieur, etc. »

Ainsi donc, les fautes que, dans une précédente existence, ils avaient commises, Pâṇḍavas et Kurus devaient nécessairement les expier dans cette vie subséquente. C'est, par suite, l'homme qui fait sa propre destinée, puisque tout dépend de son Karman, de ses œuvres.

Lorsque Dhṛtarâṣṭra répondait à Vidura qui lui prédisait les conséquences désastreuses d'une querelle entre cousins :

« Si les Dieux nous sont favorables, il ne s'élèvera

(1) LVI, 17.
(2) LVIII, 18.

point de discorde entre mes fils (et mes neveux) » (1). Il ajoutait :

« Cette dissension n'a point de quoi m'effrayer, si le Destin n'est point contraire » (2). Il posait là un fameux point d'interrogation, puisqu'il s'agissait de savoir si, dans quelque existence antérieure, ils s'étaient, lui et les siens, conduits d'une façon toujours irréprochable. Or il avait oublié son Karman d'alors et n'en savait pas la nature. Il insistait : « C'est en vertu des décrets de l'Ordonnateur que ce monde tout entier s'agite et non (en vertu d'un mouvement) qui lui soit propre » (3).

Nîlakaṇṭha dit ici que l'Ordonnateur, c'est l'Ame, le principe actif, auteur de toutes choses. Celui à qui ce principe fait accomplir un bon Karman va dans les mondes supérieurs ; cet autre, au contraire, va dans les mondes inférieurs à qui il fait pratiquer un mauvais Karman. Tel est, d'après lui, l'enseignement révélé. Donc tout dépend de l'œuvre et l'œuvre dépend elle-même du premier moteur, de Dieu, quel que soit le nom dont on l'appelle.

Yudhiṣṭhira, lui aussi, et dans les mêmes termes déclarait que le monde agit, non de lui-même, mais sous l'impulsion du Dhâtar, de l'Ordonnateur et conformément à sa volonté (4).

Il se rendit donc à Hâstinapura, sur l'ordre de Dhṛtarâṣṭra, et aussi de Kâla, de la Destinée, remarque le poète (5). Il releva, nous l'avons vu, le défi de Çakuni, sous prétexte qu'il ne voulait pas reculer. Il ajouta :

---

(1) XLIX, 55.
(2) LVII, 4.
(3) Ibid.
(4) LVIII, 14.
(5) Id. 21.

« Le Sort est tout puissant, ô roi ; je suis à la discrétion de la Destinée » (1).

Il ne pouvait donc, pas plus qu'il ne voulait, refuser de jouer aux dés.

Vidura, toujours pour détourner Dhṛtarâṣṭra de vexer plus longtemps les Pâṇḍavas, lui vantait leur force extraordinaire :

« Qui donc pourrait lutter contre les fils de Pṛthâ réunis, ô Bhârata ? Pas même le chef des Maruts (2), escorté des Maruts » (3).

Or, si un Dieu se trouvait incapable de combattre avantageusement, avec sa troupe, Yudhiṣṭhira et ses frères, ces derniers n'étaient pas moins impuissants à conjurer leur Destinée.

Duryodhana, morigéné à son tour par son oncle Vidura qui me paraît décidément voué au rôle de Cassandre :

> Tunc etiam fatis aperit Cassandra futuris
> Ora, dei jussu non unquam credita Teucris (4).

lui répondait :

« Il n'y a qu'un guide, il n'y en a pas deux ; c'est celui qui surveille l'homme dès le sein maternel ; voilà mon maître ; je le suis comme l'eau suit le courant » (5).

Ce maître, ce guide, ce tuteur qui ne perd pas un instant son pupille de vue et qui le prend, dès l'origine, pour l'accompagner jusqu'à l'extrême limite de son existence, on le devine : c'est la Destinée.

Observons cependant que Duryodhana se débarrassait un peu lestement d'un censeur, importun sans doute,

---

(1) LVIX, 18.
(2) Les Maruts sont les vents. Indra est leur chef.
(3) LXII, 17.
(4) Virg. Æn. II, 245-246.
(5) LXIV, 8.

mais qu'il eût bien fait d'écouter. Il est vrai que Yudhiṣṭhira n'était guère plus raisonnable, lorsqu'il tenait ce langage :

« C'est l'Ordonnateur qui décrète pour les êtres le bien et le mal. On ne saurait s'y soustraire... Je jouerai donc... bien que je sache que les dés me seront funestes ; je ne puis faire autrement » (1).

Cette morale dont le fatalisme est l'essence n'a rien de bien sévère, puisqu'elle autorise, en réalité, tous les abus, tous les excès. Vaiçampâyana, tout sage qu'il fût, ne pensait pas qu'il pût y en avoir une autre :

« Yudhiṣṭhira et Çakuni s'assirent de nouveau pour reprendre leur partie de dés qui devait être funeste à tous les mondes ; ils y étaient forcés par la Destinée » (2).

Duḥçâsana, lorsqu'il vit les Pâṇḍavas partir pour l'exil, ne se sentit plus de joie, et dans son orgueil, il s'écria :

« Aujourd'hui, les Dieux sont venus à nous par (tous) les chemins, (aussi bien par ceux qui sont) unis (que) par les inégaux. Doués de qualités supérieures, nous l'emportons sur nos adversaires » (3).

Il s'imaginait, l'insensé, que ce triomphe était définitif et que la faveur des Dieux était pour toujours acquise à la cause des Kurus. Comme il lisait mal dans l'avenir ! Comme il ignorait sa destinée ! Bhîmasena était plus dans le vrai, lorsqu'il répondait à ce langage arrogant :

« Je tuerai Duryodhana et Karṇa sera tué par Dhanaṁjaya (4). Çakuni, le joueur de dés, tombera sous les coups de Sahadeva. Je vais prononcer au milieu de l'assemblée

(1) LXXVI, 3 et 4.
(2) Id. 8.
(3) LXXVII, 4.
(4) Arjuna.

une parole extrêmement grave que les Dieux accompliront, lorsque nous combattrons les uns contre les autres. Oui, le pervers Suyodhana (1), je l'assommerai d'un coup de massue dans la mêlée. Je lui broiera le crâne à terre, sous mon pied. Pour cet insolent personnage, ce félon Duḥçâsana, je boirai son sang comme le lion boit le sang de sa victime » (2).

L'avenir prouva que ce n'était point une vaine forfanterie, chez Bhîma. C'est qu'il avait pour lui le Destin, suivant la parole de Nakula, son frère :

« Les fils pervers de Dhṛtarâṣṭra qui courent à la mort, poussés par le Destin, je les enverrai, malgré leur puissance, dans le séjour de Vaivasvata » (3).

Comme le disait Saṁjaya : celui que les Dieux veulent perdre, ils commencent par égarer sa raison. Dans cette situation, le mal lui devient le bien et le bien lui semble le mal. Tout lui est préjudiciable (4).

Telle fut l'histoire des Kurus, telle est celle de tout homme que poursuit la Destinée.

En résumé, les Hindous s'enferment dans ce cercle vicieux : « La Destinée est l'œuvre du Karman qui est l'œuvre de la Destinée ». Ils n'en sortent pas.

La prédestination chrétienne contient, il est vrai, un mystère aussi impénétrable que terrible ; du moins n'est-ce pas un non-sens.

---

(1) Autre nom de Duryodhana qui signifie *bon combattant*, au lieu que Duryodhana veut dire *mauvais combattant*. Bhimasena l'emploie ici par dérision.

(2) Id. 26-29.

(3) Id. 44. Yama était le fils de Vivasvat ; de là son surnom. Sa mère était Samjñâ. Cf. Bhâg. Pur. 5, XXVI, 6.

(4) Cf. LXXXI, 8 et seq.

Telle est, en général, la doctrine renfermée dans le *Sabhâ-Parvan*, si toutefois le mot n'est pas trop prétentieux. J'ai évité, autant que possible, les redites avec l'*Âdi-Parvan ;* je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi. Du moins, le lecteur, qui aura eu la patience de me suivre jusqu'au bout, aura-t-il pris davantage contact avec la pensée brahmanique, dans son développement, ses variations, sinon même ses contradictions, et aura-t-il pénétré plus avant le sentiment religieux qui fait l'essence de ces vieilles épopées, en dépit de leurs divagations, et qui est comme l'âme du génie hindou.

FRAGMENTS INÉDITS

de la version copte sahidique d'Isaïe

I. Fragments de la Bibliothèque Nationale de Paris.

A l'époque où M. Maspero nous donnait ses *Fragments de la Version thébaine de l'Ancien Testament* (1), le nouveau fonds copte de Paris, compris dans les volumes 129^1 et suivants de la Bibliothèque Nationale, était encore incomplet ou incomplètement inventorié. Dans la précieuse publication que nous venons de citer, les feuillets ne sont notés que par leur contenu ou leurs particularités paléographiques et divers fragments bibliques, figurant aujourd'hui dans la collection, y sont passés sous silence ou inadéquatement reproduits. Plusieurs de ces lacunes ont déjà été comblées, notamment par MM. Lacau (2),

---

(1) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire*, VI, 2e fasc. Paris 1892.

(2) *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIII. Textes de l'Ancien Testament en Copte Sahidique. Copte 129^3 f° 143, *Is.* X, 6-21.

Brook (1), von Lemm (2), Deiber (3), Gaselee (4), Schleifer (5), Dieu (6). Les fragments des Psaumes ont été systématiquement écartés par M. Maspero qui les réservait pour un fascicule spécial.

Nos recherches préparatoires à la publication du manuscrit d'Isaïe de la collection Morgan ont appelé notre attention sur les fragments coptes encore inédits du livre prophétique, tout spécialement sur ceux de la Bibliothèque Nationale. Ce sont les folios 142, 146, 155-162 du volume 129^{5}, plus un feuillet égaré dans le volume 131^{7} (Sermons) et inconnu jusqu'ici, le f° 77 contenant *Is.* II, 19-III, 14. Le f° 156 a été publié en partie par M. Maspero, avec la mention : « communiqué par M. Amélineau » ; à savoir les versets 20-21, 23-24, du ch. XLIV ; ils ne représentent que le verso du f° 156, lequel ne formait qu'un seul feuillet avec le f° 155.

---

(1) *Journal of Theological Studies*, VIII. Sahidic fragments of the Old Testament. Copte 129^{1} f° 4, *Gen.* IX, 17-19, 21-23, 25-26 ; f° 11, *Gen.* XXIX (*sic*, Brook imprime XXVIII), 20-25 ; f° 65, *Lev.* XXII, 18-25 ; f° 93, *Deut.* XXXII, 14-19, 21, 22, 24, 25.

(2) *Sahidische Bibelfragmente*, III, Litt. L. Copte 130^{5} f° 137, *Deut.* XXI, 5-12, 13-15.

(3) *Revue Biblique*, 1908. Fragments coptes inédits de Jérémie. Copte 129^{3} f° 182, *Jerem.* XXXIII, 13-XXXIV, 4 [XXVI, 13-XXVII, 4] (le P. Deiber publie en outre le f° 179, *Jerem.* XXXII, 37-XXXIII, 13 [XXV, 37-XXVI, 13] qui figurait déjà dans l'édition de M. Maspero, p. 239 suiv.) ; f°s 163-168, *Jerem. Proph.* II, 31-35 ; *Lam.* II. 17-22 ; III, 1-24 ; *Proph.* III, 17-21.

(4) *Journal of Theological Studies*, *XI*. Notes on the Coptic Versions of the LXX. Copte 129^{1} f° 57, *Lev.* XVIII, 13-17, 21, 22 ; f° 148, *Tob.* IV, 6 [7]-16 ; f° 149, *Tob.* X, 12-XI, 14a.

(5) *Sitzungsberichte der Kais. Akad. Wien. Philos. Hist. Klasse*, 170, I Abth., Bruchstücke der Sahidische Bibelübersetzung. Copte 131^{7} f° 36, *Jerem.* XXX, 2-11 [XLIX, 2-5, 28-33].

(6) *Muséon* 1912. Nouveaux fragments préhexaplaires du Livre de Job, en copte sahidique. Copte 129^{3} f° 114, *Job.* VII, 4-12, VI, 5-16 ; f° 113, *Job.* IX, 10-16 ; 23-29 ; f°s 115-117, *Job.* XLI, 10-fin du livre.

Comme le montre le tableau ci-dessous, les passages que nous publions sont en partie complètement inédits, en partie connus déjà par d'autres manuscrits ; nous ne signalerons ici que les variantes nécessaires à la reconstitution ou à l'intelligence de nos fragments ; les autres trouveront leur place dans les notes sur le texte d'Isaïe du fonds Morgan.

A. Copte 129^3 f° 162. *Is.* I, 4-6 ; 8-9 (I, 1-9 dans Borgia IC, Lectionnaire, publié par Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* II, pp. 219-220 (1) ; I, 2-9, dans Bodl. Hunt. 5, Lectionnaire, publié par Erman, *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen.* 1880, n. 12. Bruchstücke der oberaegyptischen Uebersetzung des Alten Testamentes).

B. Copte 131^7 f° 77. *Is.* II, 19-III, 14, avec lacunes, (III, 9-17 dans Borgia XXXII, Lectionnaire ; 8-26, dans Borgia IC ; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 220-222 ; III, 9-15, dans Bodl. Hunt. 5, publié par Erman, *loc. cit.*)

C. Copte 129^3 f° 142, *Is.* III, 16-18, 23-24 ; IV, 1, 2, 4, 5 (III, 9-17 dans Borgia XXXII ; 8-26, dans Borgia IC, voir ci-dessus).

D. Copte 129^3 f° 146, *Is.* XIII, 13, 14, traces, (XIII, 4-14, dans Borgia XXXII ; XII, 2-6 ; XIII, 2-13 dans Borgia IC ; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 223-225) ; 18-21 ; XIV, 1-3, lacunes (inédit).

---

(1) Voir *ibid.* les corrections aux textes de Borgia publiés par M. Amélineau dans le *Recueil de Travaux*, IX. *Is.* I, 1-9 avait déjà paru également dans Engelbreth, *Fragmenta basmurico-coptica*, pp. 3-9 et dans Uhleman, *Linguae copticae grammatica*, p. 105.

E. Copte 129³ f°s 155-156, *Is.* XLIV, 15-26 (20-21, 23-24, publié par Maspero, *op. cit.* p. 223).

F. Copte 129³ f°s 157-161, *Is.* LV, 9-LX, 8 (LV, 1-3, 12-LVI, 1 ; LVIII, 1-11 ; LIX, 1-17, dans Borgia IC ; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 245-246 ; LVIII, 7-11, Paris 129¹⁴ f° 10 verso, Lectionnaire, publié par Maspero, *op. cit.* pp. 224-225).

A. Copte 129³ f° 162.
Isaïe I, 4-6, 8-9.

Petit fragment d'une quinzaine de lignes représentant la partie inférieure, fortement mutilée, d'une colonne (la colonne extérieure) ; le recto (1) est en mauvais état et d'une lecture difficile ; le verso est mieux conservé. Ce feuillet est de la même main que Paris 129³ f°s 142, 146, 157-161, 131⁷ f° 77, que nous publions ci-dessous. Comme ceux-ci, il appartient au même manuscrit que le codex XXVI de la collection Borgia du Vatican (2).

---

(1) C.-à-d. le recto réel ; il correspond au verso apparent du feuillet, tel qu'il se présente dans le volume 129³ ; c'est le cas pour un bon nombre de feuillets dont la pagination primitive a disparu.

(2) Voir la description du codex dans nos « Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia », *Muséon* 1911. Nous n'y avons pas mentionné les f°s 146 et 162 de Paris 129³, ni le f° 77 de 131⁷ ; les deux premiers feuillets nous paraissaient alors trop fragmentaires et trop détériorés pour fournir une base de comparaison suffisamment sûre ; après un examen minutieux, nous sommes arrivé à la conclusion qu'ils sont bien de la même main que le groupe Borgia XXVI ; il en est de même de 131⁷ f° 77 que nous avons retrouvé, parmi les fragments des sermons, postérieurement à la publication des « Recherches ».

Rº

I, v 4. . . . . . . ⲛ̄ϣⲏ]ⲣⲉ ⲛ̄
[ⲛ̄ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ]· ⲁ̄ⲧⲉ
[ⲧⲛ̄ⲕⲁ ⲡ̄]ϫⲟⲉ̈ⲓⲥ ⲛ̄
[ⲥⲱⲧⲛ̄· ⲁ]ⲩⲱ̄ ⲁ̄ⲧⲉ
[ⲧⲛ̄ϯⲛⲟⲩ]ϭ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡ
[ⲡⲉⲧⲟⲩⲁ̄ⲁ]ⲃ̄ ⲙ̄
[ⲡⲓⲏ̄ⲗ̄·~]
v 5 [ⲗ̣ⲁϣ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡ]ⲕⲉⲥⲁϣ
[ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟ]ⲩ̣ⲉ̣ϩ ⲛⲟ
[ⲃⲉ ? (1) ⲉ̄ϫⲛ̄ ⲛ]ⲉⲧⲛ̄ⲁ
[ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ·] ⲁ̄ⲡⲉ ⲛⲓ̈ⲙ
[ⲉⲟⲩⲧⲕⲁ]ⲥ· ϩⲏⲧ
[ⲛⲓ̈ⲙ ⲉⲟⲩ]ⲗⲩⲡⲉⲓ̈·
v 6 [ϫⲓ̈ⲛ ⲛⲉ]ⲧⲟⲩ̄ⲉⲣⲏⲧⲉ

Vº

v 8 Ⲥⲉ[ⲛⲁⲕⲁ ⲧϣⲉⲉ̄ⲣⲉ]
ⲛ̄ⲥⲓ̈[ⲱⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄]
ⲑⲉ ⲛ[ⲟⲩⲣ̄ⲃ̄ⲱ ϩⲛ̄]
ⲟⲩⲙⲁ[ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ]
ⲁⲩⲱ̄ [ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲙⲁ ⲛ̄]
ϩⲁⲣⲉ̣ϩ [ⲛ̄ⲃⲟⲛⲧⲉ·]
ⲁⲩⲱ̄ [ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲡⲟ]
ⲗⲓ̈ⲥ ⲉⲥ[ϣⲏϥ·]
v 9 Ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄[ⲥⲁⲃⲏⲗ ϫⲉ]
ⲁ̄ ⲡϫⲟ[ⲉ̈ⲓⲥ ⲥⲁⲃⲁ]

---

(1) A la fin de la ligne précédente, on lit clairement ϩ ⲛⲟ ; les lettres ⲩⲉ sont moins distinctes. Borgia IC : ⲁⲩⲱ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲥⲁϣ ⲉϯⲛⲁⲛⲧϥ ⲉϫⲱⲧⲛ· ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱϩ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Bodl. Hunt. : ⲁϣ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲥⲁϣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱϩ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Bohairique (Tattam) : ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲉⲣϩⲟⲧ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϭⲓⲧϥ ⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲧⲟⲩϩⲉ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉϫⲛ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Grec : τι ετι πληγητε προστιθεντες ανομιαν. Borgia IC, *Is.* V, 25 : ⲥⲉⲟⲩⲉϩ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. Cf. Ciasca, pp. 219, 223.

ⲱⲑ ϣ[ⲱϫⲡ̄]
ⲛⲁⲛ ⲛ[ⲟⲩⲥⲡⲉⲣ]
ⲙⲁ· [ⲉϣϫⲉ]
ⲁⲛϣⲱ[ⲛⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄]
ⲥⲟⲇⲟⲙⲁ . . . .

B. Copte 131^{7} f° 77.

Isaïe II, 19-III, 14, lacunes.

Feuillet provenant du même manuscrit que le précédent. Une déchirure a enlevé quelques lignes du haut et une partie de la colonne intérieure.

R° 1re col.
II, v 19 . . . . ⲛ]ⲉϣ[ⲕⲁⲗ]
[ⲙ̄ⲡ̄ⲕⲁϩ·] ⲙ̄[ⲡ̄ⲙ̄]
[ⲧⲟ ⲉ̄]ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟ[ⲧⲉ]
[ⲙ̄ⲡ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁ[ⲩⲱ̄]
[ⲙ̄ⲡ]ⲙ̄ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ [ⲙ̄]
[ⲡⲉ̄ⲟ̄]ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉϥ[ϭⲟⲙ]
[ⲉϥ]ϣⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ̄
[ⲉ̄ⲟⲩⲉ]ϣϥ̄ ⲛ̄ⲕⲁϩ·
v 20. [ϩⲙ̄ ⲡ]ⲉϩⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ
[ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ] ⲡⲣⲱ
[ⲙⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩϫ]ⲉ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
[ⲛ̄ⲛⲉϥⲃⲟⲧⲉ] ⲛ̄ϩⲁⲧ
[ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲛ]ⲟⲩⲃ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲩ
[ⲧⲁⲙⲓ̈]ⲟⲟⲩ· ⲉⲩⲟⲩ
[ⲱϣ]ⲧ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲙ
ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ·
ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϭⲓ̈ⲛϭⲗⲱ̄·
v 21. ⲉ̄ⲃⲱⲕ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲛ̄ⲉ̄ *(sic)*
ⲛⲉϣⲕⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲙ
ⲡⲉⲧⲣⲁ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ̄·
Ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄[ⲛ]ⲟⲩⲱϣ

ⲛ̄ⲛ̄[ⲙ̄ⲡ]ⲉⲧⲣⲁ· ⲙ̄ⲡⲙ̄
ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲧⲉ ⲙ̄
ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁⲩⲱ̄_
ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄
ⲡ[ⲉ̄ⲟ̄]ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉϥϭⲟⲙ·
ⲉϥϣⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ̄
ⲉ̄ⲟⲩⲉϣϥ̄ ⲡⲕⲁϩ
III, v 1. Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏⲏ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ
R° 2e col. ⳥

. . . . (1)
. . . .
. . . .

v 2, 3. Ⲁ[ⲩⲱ̄ ⲟⲩϩⲗ̄ⲗⲟ· ⲙⲛ̄]
[ⲟⲩⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲛ]
ⲧ[ⲁⲣⲭⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄]
÷
Ⲟ[ⲩⲣⲉϥϫⲓ̈ϣⲟϫ]
ⲛ[ⲉ ⲛ̄ϣⲡⲏⲣⲉ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩ]
ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲁⲣ[ⲭⲓ̈]
ⲇⲉⲕⲇⲱⲛ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥ
v 4. ⲥⲱⲧⲙ̄· ⲧⲁⲉⲣ
ϩⲛ̄ϩⲉⲣϣⲓ̈ⲣⲉ ⲛⲁⲣ
ⲭⲱⲛ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ· ⲛ̄ⲧⲉ
ϩⲛ̄ⲣⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲉⲣϫ[ⲟ]
v 5. ⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ· ⲛ̄ⲧⲉ ⲡ[ⲁ]
ⲗⲁⲟⲥ ϫⲱⲣⲡ̄·
÷
Ⲟ ⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁϩ[ⲣⲛ̄]
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ· ⲁⲩ[ⲱ̄]
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁϩ[ⲣⲙ̄]
ⲡⲉⲧϩⲓ̈ⲧⲟⲩⲱϥ·
ⲡϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ
ⲛⲁϯⲟⲩⲃⲉ̄ ⲡϩⲗ̄

(1) Lacune d'une quinzaine de lignes.

ⲗⲟ· ⲡⲉⲧⲥⲛ̄ϣ
ⲟⲩⲃ̄ⲉ̄ ⲡⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ·

V° 1re col.

. . . . (1)
. . . .
. . . .
v 7. . . . ⲛⲁⲣⲭⲏⲅⲟ]ⲥ·
[ⲙ̄ⲙⲛ̄ ⲟⲉⲓ̈ⲕ ⲅⲁⲣ ϩ]ⲙ̄
[ⲡⲁⲛⲓ̈· ⲟⲩⲇⲉ ϩ]ⲟⲓ̈
[ⲧⲉ· ⲛ̄ϯⲛⲁϣ]ⲱ
[ⲡⲉ ⲁⲛ ⲛⲁⲣⲭⲏ]ⲅⲟⲥ
v 8. [ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲗⲁⲟⲥ· ϫ]ⲉ ⲥⲉ
[ⲛⲁⲕⲁ ⲑⲓⲗ̄ⲏ̄ⲙ̄ ⲉ̄]ⲃⲟⲗ·
[ⲁⲩⲱ̄ ⲁ̄] ⲇ̄ⲓ̈ (*sic*) ⲟⲩⲇ[ⲁ]ⲓ̈̄ⲁ̄
ϩⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲩ
ⲗⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁ̄ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̄
ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ
ϩ̄ⲛ ⲛⲁ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ϫⲉ ⲁ̄ ⲡⲉⲩⲉ̄ⲟ̄ⲟ̄ⲩ ⲑⲃ̄
v 9. ⲃ̄ⲓ̈ⲟ ⲧⲉⲛⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁ̄ ⲡϣⲓ̈ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
ϩⲟ ⲁ̄ϩⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ·
ⲁⲩϫⲱ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
ⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲩⲟⲩⲟⲛϩϥ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲛⲁ ⲥⲟⲇⲟ
ⲙⲁ· ⲟⲩⲟⲓ̈ ⲛ̄
Ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲁⲩ
ϫⲓ̈ϣⲟϫⲛⲉ ⲛⲟⲩ

V° 2e col.

. . . . (2)

(1) Lacune d'une quinzaine de lignes.
(2) Lacune de sept à huit lignes.

. . . .

. . . .

v 10. . . . . . сенаоу]
[ω]м [n̄неϭρωωϭ]
[n̄н]еϩв[нуе n̄неу]
[ϭï]ϫ :~

v 11 [Оу]оï мпа̄[номос]
[ϩ]n̄пеѳоо[у]
[на] таϩоϥ [ката]
неϩвнуе̄ n̄[неϥ]
ϭïϫ :~

v 12. Па[λаос нетм̄п]
ра[ктωр ̄ерïт]
м̄м[ωтн· ауω̄]
нетап[аïтеï о n̄]
ϫоеïс е̄[ρωт̄н·]

Паλаос н[ет̄тма]
еï̄о м̄мω[т̄н]
п̄λана м̄мω
т̄н ауω̄ сеϣ
тортр̄ n̄теϩïн
n̄нетn̄оуерн

v 13. те· [аλλ]а те
ноу [п̄ϫоеï]с нну
еуϩап[· ауω̄ ϥ̄]на
таϩо (*sic*) п[еϥλа]ос е̄
ратϥ̄ еуϩап·

v 14. Нтоϥ п̄ϫоеïс ϥ̄нну
еӯϩап (*sic*) мn̄ неп
ресвутерос м̄п
λаос· ауω̄ мn̄ неϥ

C. Copte 129[3] f° 142.
Isaïe III, 16-18, 23-24 ; IV, 1, 2, 4, 5.

Du même manuscrit que les fragments précédents. Partie inférieure d'un feuillet.

R° 1re col.

III, v 16. [ⲛ̄ⲃ]ⲁ[ⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲩ]
[ⲥⲱ]ϣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ[ϣ̄]
[ⲧⲏⲛ] ϩ̄ⲛ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛ̄
ⲛ[ⲉⲩ]ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ϩⲓ̈
v 17. ⲟⲩⲥⲟⲛ (1)· ⲁⲩⲱ
Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲑ̄ⲃ̄
ⲃⲓ̈ⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲛ̄ⲛϣⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲱⲛ·
ⲁⲩ[ⲱ̄] ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ϭⲱⲗⲡ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
v 18. ⲥⲭ[ⲏⲙ]ⲁ· ϩⲙ̄ ⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ϥⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉ̄ⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲩ
ϩⲉⲃⲥⲱ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓ̈ⲥ· ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲩϩⲱⲗⲕ̄· ⲙⲛ̄

R° 2e col.

. . . . (2)
. . . .
. . . .
v 23. [ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩ]ϣ[ⲛ̄ⲥ·]
[ⲙⲛ̄ ⲛⲉ]ⲩϩⲩⲁ̄ⲕ[ⲓ̈ⲛ]
[ⲑⲓ̈ⲛⲟ]ⲛ (3) ϩⲓ̈ ⲟⲩ[ⲥⲟⲛ·]
[ⲙⲛ̄ ⲛⲉ]ⲩⲉⲣϣ[ⲱⲛ·]

(1) *Om.* ⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ϩⲛ ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲛ, comme Borgia IC ; cf. Ciasca, *op. cit.* p. 221, notes.

(2) Lacune d'environ vingt-deux lignes.

(3) *Om.* ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲕⲟⲛⲕⲓⲛⲟⲛ ⲙⲛ ⲛϣⲏⲛⲉ ⲉⲧⲧⲁⲗⲏⲩ ϩⲓ ⲛⲟⲩⲃ· ϩⲩⲁⲕⲓⲛⲑⲓⲛⲟⲛ ; cf. Ciasca, p. 222.

[ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉ]ⲩⲡ̅ⲣⲏ[ϣ·]
v 24. Ⲛ̇ⲧⲉ ⲟⲩϣⲟⲉ[ⲓ̈]ϣ
ϣⲱⲡⲉ (1) ⲉ̅ⲡⲙⲁ
ⲛⲟⲩⲥ̅ϯⲛⲟⲩϥⲉ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅ⲡⲙⲁ ⲛⲟⲩ
ⲙⲟϫ̅ϩ̅· ⲧⲉⲛⲁⲙⲟ
ⲣⲉ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩϩ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲉ̅ⲡⲙⲁ ⲙ̅ⲡ̅ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ⲙ̅ⲡ̅ⲛⲟⲩⲃ̅ ⲛ̅ⲧⲟⲩⲁ̅
ⲡⲉ· ⲥⲉⲛⲁϩⲉⲉ̅ⲕⲉ

V° 1re col.

. . . . (2)
. . . .
. . . .

IV v 1. [ⲙ̅]ⲡⲉⲛⲟⲉ[ⲓ̈ⲕ· ⲁⲩⲱ̅]
[ⲧ]ⲛ̅ⲛⲁϯ [ϩⲓ̈ⲱ]
[ⲱ]ⲛ ⲛ̅ⲛ[ⲉⲛϩⲟⲓ̈]
ⲧ[ⲉ·] ⲙⲟ[ⲛⲟⲛ] ⲙⲁ
ⲣⲟⲩⲧⲁⲩⲉ ⲡ[ⲉⲛ]ⲣⲁⲛ
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̅ϫⲱⲛ· ϥⲓ̈
ⲙ̅ⲡⲉⲛⲛⲟϭⲛⲉϭ :~
v 2. Ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉ̅ⲧⲙ̅
ⲙⲁⲩ· ⲡ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲛ (*sic*) (3) ⲟⲩ ϣⲟϫⲛⲉ
ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲉ̅ⲟⲟⲩ ϩ̅ⲣⲁⲓ̈

V° 2e col.

. . . . (4)
. . . .
. . . .

(1) *Om* ⲛⲁⲩ; cf. Ciasca, p. 222.
(2) Lacune d'environ vingt-cinq lignes.
(3) Gr. εν βουλη.
(4) Lacune d'une vingtaine de lignes.

v 4. [ϩⲛ̄] ⲧⲉⲥⲙ[ⲛⲧⲉ·]
[ϩ]ⲛ̄ ⲟⲩⲛ̄ⲛⲁ [ⲛ̄ϩⲁ]ⲛ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲛ̄ⲛⲁ [ⲛ̄ⲣⲱ]
v 5. ⲛ̄ϩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲥ̄ϥⲛⲛⲩ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲙⲁ ⲛⲓ̈ⲙ ⲙ̄ⲛ
ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲱⲛ· ⲁⲩⲱ
ⲛⲉⲥⲃⲱⲧⲉ ⲧⲏⲣϥ̄
ⲉⲣϩⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛ̄
ⲗⲟⲟⲗⲉ ⲙ̄ⲛⲉϩⲟⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ̈
ⲛⲉ ⲛ̄ⲕⲁⲛⲛⲟⲥ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲛ ⲛ̄ⲕⲱ
ϩⲧ̄· ⲉϥϫⲉⲣⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲩ
ϣⲏ· ⲛ̄ϥⲉⲣϩⲁⲓ̈
ⲃⲉⲥ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄·
ⲛ̄ϥϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓ̈
ⲃⲉⲥ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲁⲩ

D. Copte 129³ f° 146.

Isaïe XIII, 13, 14, 18-21 ; XIV, 1-3.

Du même manuscrit que les feuillets précédents ; fragment mutilé, de la colonne extérieure. Le recto (1) a conservé quelques lettres de la colonne intérieure ; nous la reconstituons d'après Ciasca pp. 224-225, en tenant compte de l'accentuation spéciale de notre manuscrit.

R° 1re col.

XIII, v 13. [ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲕⲓ̈]ⲙ
[ϫⲓ̈ⲛ ⲛⲉϥⲥⲛ̄ⲧⲉ· ⲉ]ⲧ
[ⲃⲉ ⲛ̄ϭⲱⲛⲧ̄ (2) ⲙ̄ⲛ]ϫⲟ

(1) Recto réel, correspondant au verso apparent du feuillet, tel qu'il figure dans le vol. 129³.

(2) Ciasca *add.* ⲛⲧⲟⲣⲅⲏ, d'après Borgia XXXII et IC, conformément à la version bohairique et la généralité des manuscrits grecs. Cette leçon

[ⲉⲓ̈ⲥ ⲥⲁⲃⲁⲱ̅ⲑ ϩⲙ̅ ⲡⲉ]
[ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉ]ϥ
ϭⲱⲛ̅ⲧ ⲛⲛⲏⲩ· ⲁⲩ]ⲱ̅
. . . . (1)
. . . .
. . . .
v 14. [ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ϣⲱ]ⲡⲉ
[ⲛ̅ϭⲓ̈ ⲡⲉⲧⲱⲗ (2) ⲉ̅ϩⲟ]ⲩⲛ̅·
[ϩⲱⲥⲇⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲟⲩ]ⲣⲱ
[ⲙⲉ ⲛⲟⲧϥ̅ ⲉ̅ⲡⲉϥ]
[ⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉ]ⲧⲣⲉ
[ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲡⲱⲧ] ⲉ̅
. . . . (3)
. . . .
. . . .

Rº 2e col.
XIII, v 18. ϣ[ⲏⲣⲉ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲛⲉ]
ⲛⲉ[ⲩⲃⲁⲗ ϯⲥⲟ ⲉϫⲛ̅ ⲛⲟⲩ]
v 19. ϣⲏ[ⲣⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲧⲃⲁ]
ⲃⲩⲗⲱ[ⲛ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ]
ⲉ̅ (*sic*) ⲧⲉⲧ[ⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅]
ⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧ[ⲉⲧⲧⲁⲓ̈ⲏⲩ]
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲛ̅ ⲛ̅[ⲣ̅ⲣⲱⲟⲩ]
ⲛ̅ⲛⲉⲭⲁⲗⲇⲁⲓ̈ⲟ[ⲥ·]
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁ̅ ⲡ̅ⲛⲟⲩ[ⲧⲉ]
ϣⲟⲣϣⲣ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲇⲟ[ⲙⲁ]

---

ne saurait convenir au cadre de notre fragment dont elle allongerait outre mesure la troisième ligne ; notre scribe aura donc suivi la recension du Codex Q* qui omet οργης.

(1) Lacune de cinq lignes.

(2) Ciasca ⲡⲉⲧⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ, d'après Borgia XXXII et conformément au bohairique. Nous écartons cette lecture de notre fragment pour le motif indiqué ci-dessus ; ici, notre manuscrit est demeuré fidèle au texte grec qui porte simplement ουκ εσται ο συναγων.

(3) Lacune d'une vingtaine de lignes.

v 20. мн̄ гоморр[а· н̄се]
наоушϩ ан [н̄ϩнтс̄]
ша ēнеϩ ϩ̄н (*sic*) о[уоеїш·]
оуⲇе н̄неуб[шн]
ēϩоун̄ ēрос ϩї[тн̄]
оумнніше [нϫшм·]

Оуⲇе н̄не (1) [шоос]
м̄тон м̄[моол н̄]
v 21. ϩнтс̄· [ауш̄ не]
ѳнріон [нам̄тон]
[м̄м]оол м̄[маул·]
. . . . (2)
. . . .
. . . .

V° 1e col.
XIV, v 1 . . . . . ауш̄
[пшм̄мо нап]шт
[ēратоу· ϥнаоуа]ϩϥ
[ēпнї нїан]шб·
v 2. [н̄ϩеѳнос на]ϫїтоу·
[н̄сеϫїто]у ēϩоун̄
[ēпеума· н̄с]енлн
[рономе]ї м̄моϥ
[ауш̄ сенаа]шаї ē (3)
ϫм̄ н̄наϩ м̄пноу
те· ēϩенϩм̄
[ϩал н̄]ϩоолт̄ мн̄
[ϩен]ϩм̄ϩал н̄сϩї
[ме]· ауш̄ сена
[ш]шпе наїχма

---

(1) *Om.* арабос бшн еϩоун ерос· аушо нне.
(2) Lacune d'une vingtaine de lignes.
(3) Traces peu distinctes de аушо сенаа.

[ⲗ]ⲱⲧⲟⲥ ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲛⲉⲛ
[ⲧ]ⲁⲩⲁⲓ̈ⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓ̈
[ϫⲉ ⲙ̄]ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲥⲉⲛⲁⲣ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̄ⲛⲉⲛ
[ⲧⲁⲩⲣ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ·
v 3. [ⲁⲩⲱ̄ ⲥ̄ⲛ]ⲁϣⲱⲡⲉ
[ϩⲙ̄ ⲡⲉϩ]ⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ·
[ⲛ̄ⲧⲉ ⲡ]ⲛⲟⲩ[ⲧⲉ]

E. Copte 129^3 f°s 155-156.
Isaïe XLIV, 13-26.

Deux morceaux d'un même feuillet dont le f° 155 représente la partie inférieure et le f° 156, la partie supérieure ; deux colonnes de 35 lignes. La paléographie des fragments rappelle, à plusieurs égards, celle des feuillets précédents : même genre d'écriture, d'initiales et de signes de lecture ; on y relève cependant des différences assez sensibles dans le tracé de certaines lettres, notamment des lettres ⲕ, ⲩ, ϥ, du ⲓ, qui a le trait au lieu du tréma, et du ϯ qui ne porte pas le point à l'angle supérieur de droite ; l'accentuation est moins abondante dans notre fragment que dans le groupe Borgia XXVI et la moyenne des lettres n'y est que de 8 à 10 par ligne, au lieu de 12 à 14 ; en outre, les variantes par rapport au texte grec, les substitutions de mots et les omissions y sont plus fréquentes que dans les autres documents.

Le verso du f° 156, publié par M. Maspero d'après une communication de M. Amélineau, correspond au recto du feuillet, tel qu'il se présente dans le vol. 129^3.

f° 156, R° 1re col.
XLIV, v 13. ⲛⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲣⲱ
ⲙⲉ· ⲉ̄ⲧⲁϩⲟϥ ⲉ̄

ⲣⲁⲧϥ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲏⲓ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲟⲩ
ⲣⲱⲙⲉ ∴
v 14. Ⲡⲉⲓ̈ϣⲏ ⲛ̄ⲧⲁϥ
ϣⲁⲁⲧϥ̄ ϩⲛ̄ⲧ
ⲥⲱϣⲉ· ⲡⲉⲛ
ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲧⲟϭϥ̄
ⲁϥⲧⲣⲉϥⲁⲓ̄ⲁⲓ̄ (1)·
v 15. ϫⲉ ⲉⲣ[ⲉ ⲛ]ⲣⲱⲙⲉ ϩⲉ
f° 155, R°, 1re col.
ⲉ̄ⲣ[ⲟϥ ⲉ̄ⲣ]ⲟⲛϩϥ̄·
[ⲁⲩⲱ ⲁϥ]ϫⲓ̄ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲁϥϩⲙⲟⲙ·
[ⲁ]ⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥ
ⲣⲟⲛϩϥ̄ ⲁϥⲡ̄ⲓⲥⲉ
ⲛ̄ϩⲛ̄ⲟⲉⲓ̄ⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ∴
Ⲡⲉϣⲱϫⲡ̄ ⲁⲩ
ⲧⲁⲙⲓ̄ⲟϥ ⲛ̄ϩⲛ̄
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩ
ⲱ̄ϣⲧ̄ ⲛⲁⲩ·
v 16. Ⲡⲁⲓ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣⲉⲕϩ̄
ⲧⲉϥⲡⲁϣⲉ ϩⲙ
ⲡⲕⲱϩ̄ⲧ ∴
Ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲣⲟⲕ
ϩϥ̄ ⲁ[ⲩ]ⲡⲉⲥ ϩⲛ̄ⲟ
ⲉⲓ̄ⲛ ϩⲓϫⲱϥ·
Ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϭⲉϭ ϩⲛ̄ⲁⲃ
ϩⲓ̄ϫⲱϥ· ⲁϥⲟⲩ
ⲱⲙ ⲁϥⲥⲉⲓ̈ ∴
Ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥϩ
ⲙⲟⲙ· ⲁϥϫⲟⲟⲥ

---

(1) Au lieu de ⲁ ⲛϩⲱⲟⲩ ⲧⲣⲉϥⲁⲓⲁⲓ ; gr. υετος εμηκυνεν.

[ϫⲉ] ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ϫ[ⲉ]
[ⲁⲓ̈]ϩⲙⲟⲙ· ⲁⲩ[ⲱ̄]

fᵒ 156 Rᵒ 2ᵉ col.

ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲕ[ⲱϩ̄ⲧ·]

v 17. Ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲇ[ⲉ ⲁϥ]
ⲧⲁⲙⲓ̈ⲟϥ ⲛ[ⲟⲩⲛⲟⲩ]
ⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ[ⲧ̄ ⲛ̄]
ϭⲓ̈ϫ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥⲟⲩ
ⲱ̄ϣⲧ̄ ⲛⲁϥ··

Ⲁϥϣⲗ[ⲏⲗ] ⲉ̄ⲣⲟϥ
ⲉϥϫⲱ [ⲙⲙⲟⲥ·]
ϫⲉ (1) ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁ
ⲛⲟⲩⲧⲉ··

v 18. Ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓ̈ⲙⲉ ⲉ̄ⲣ̄ⲣⲉⲙ

fᵒ 155 Rᵒ 2ᵉ col.

ⲛ̄ϩⲏⲧ· ϫⲉ ⲁⲩ[ⲣ̄]
ⲃ̄ⲗⲗⲉ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ
[ⲉ̄]ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ
ⲁⲩⲱ ⲉ̄ⲛⲟⲓ̈ ϩⲙ̄

v 19. ⲡⲉⲩϩⲏⲧ· ⲁⲩⲱ̄

Ⲙ̄ⲡⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲛ̄
ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ·

Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲛⲟ[ⲓ̈]
ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϫⲉ ⲁⲩⲣⲉⲕϩ̄ ⲧ[ⲉϥ]
ⲡⲁϣⲉ ϩⲙ̄ ⲡ[ⲕⲱϩ̄ⲧ·]

Ⲁⲩ(*sic*)ⲡⲉⲥ ϩ̄ⲛⲟⲉⲓ̈[ⲕ]
ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϫⲃ̄[ⲃⲉⲥ·]

Ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϭⲉϭ [ϩⲛ̄]
ⲁϥ· ⲁϥⲟ[ⲩⲟⲙⲟⲩ·]

Ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉϥ[ⲥⲉⲉⲡⲉ]

---

(1) *Om.* ⲙⲁⲧⲟⲩϫⲟⲓ ϫⲉ, ἐξελοῦ με, ὅτι.

ⲁϥⲧⲁⲙ[ⲓ̅ⲟϥ ⲛⲟⲩ]
ⲃⲟⲧⲉ· ⲁ[ⲩⲱ̅ ⲁϥ]
ⲟⲩⲱ̅ϣ[ⲧ̅ ⲛⲁϥ·]

v. 20. Ⲉⲓ̅ⲙⲉ ϫ[ⲉ ⲟⲩⲛⲣ̅]
ⲙⲉⲥ [ⲡⲉ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·]
ⲁⲩⲱ̅ ϥ̅[ⲡⲗⲁⲛⲁ]
ⲁⲩⲱ̅ [ⲙⲛ̅ ϣ̅ϭⲟⲙ ⲛ̅]
ⲗⲁⲁⲩ ⲉ̅ⲧ[ⲟⲩ]

f° 156 V° 1re col.

[ϫⲉ] ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ·
Ⲁⲛⲁⲩ (1) ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧ
⳨ [ⲛ]ⲁ(2)ϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ ϫⲉ
ⲟⲩϭⲟ̇ⲗ (3) ⲧⲉⲧϩⲛ̅
ⲧⲁⲟⲩⲛⲁⲙ··~

v 21. Ⲁⲣⲓ̅ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̅
⳨ ⲓ̅ⲁⲕⲱⲃ· ⲁⲩⲱ̅
ⲡⲓ̅ⲏ̅ⲗ (4) ⲛ̅ⲧⲟⲕ
ⲡⲉ ⲡⲁϩⲙ̅ϩⲁⲗ·
Ⲁⲓ̅ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲕ
⳨ ⲛⲁⲓ̅ ⲛ̅ϩⲙ̅ϩⲁⲗ·

f° 155 V° 1re col.

ⲛ̅ⲧⲉⲕ (*sic*) ⲛⲱⲓ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲟⲕ ⲡⲉ (*sic*)
ⲡⲓ̅ⲏ̅ⲗ ⲙ̅ⲛ̅ⲣ̅ⲣ̅ ⲛⲁ
ⲱⲃϣ̅··~

v 22. Ⲉⲓ̅ⲥ ϩⲏⲏ̅ⲧⲉ ⲅⲁⲣ
⳨ϯⲛⲁⲃⲱⲧⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

(1) Maspero ⲛⲁⲩ; le manuscrit, déchiré à cet endroit, a conservé dans la marge des traces de l'ⲁ majuscule, ainsi que le signe qui accompagne les initiales.

(2) Maspero ⲧⲉⲧⲛⲛⲁ, au lieu de ⲛⲧⲉⲧⲛⲁ ; il n'y a pas de ⲛ après ⲛⲧⲉⲧ, ni d'espace libre pour un second ⲛ devant ⲁϫⲟⲟⲥ. Pour la forme contractée ⲧⲉⲧⲛⲁ, cf. Stern, *Gramm.*, n° 379.

(3) *Sic*, au lieu de ϭⲁ̇ⲗ, du texte publié par Maspero.

(4) *Om.* ϫⲉ, ὅτι.

ⲙ̄ⲡⲉⲕⲛⲟⲃⲉ (1) ⲛ̄
ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ·
[ⲁ]ⲩⲱ̄ ⲛⲉⲕⲁⲛⲟⲙⲓ̄ⲁ
[❧]ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϭⲟⲙ (2)·
[ⲕⲟ]ⲧ̄ⲕ ϣⲁⲣⲟⲓ̄·
[ⲁⲩ]ⲱ̄ ϯⲛⲁⲥⲟⲧ̄ⲕ·
v 23. [Ⲉⲩ]ⲫⲣⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ
[❧ ϫ]ⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
[ⲛⲁ ⲙ̄]ⲡⲓ̄ⲏ̄ⲗ̄·
[ⲥⲁⲗⲡⲓ̄]ⲍⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛ
[ⲧⲉ] ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ·
[ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ] ⲱϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
[ⲛⲟⲩⲟ]ⲩⲛⲟϥ·
[ⲛ̄ⲥⲓ̄ⲃ̄ⲧ] ⲙⲛ̄ ⲛ̄
[ϣⲏⲛ ⲧ]ⲏⲣⲟⲩ
[ⲉⲧϩⲓ̄]ⲱⲟⲩ· ϫⲉ
[ⲁ ⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ ⲥⲉⲧⲡ (3)
[ⲓ̄ⲁⲕⲱⲃ]· ⲁⲩⲱ̄

f° 156 V° 2ᵉ col.

ⲡⲓ̄ⲏ̄ⲗ̄ ⲛⲁϫⲓ̄ⲉ̄ⲟⲟⲩ·
v 24. Ⲧⲁⲓ̄ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲡ
ϫⲟⲉ̄ⲓ̈ⲥ ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ
ⲥⲟⲧ̄ⲡ̄ⲕ (4) ·ⲁⲩⲱ̄
ⲁϥⲡ̄ⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄
ⲙⲟⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲑⲏ·
Ⲁⲛⲟⲕ ⲡϫⲟⲉ̄ⲓ̈ⲥ
ⲡⲉⲧϫⲱⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ··~

---

(1) Au lieu de ⲛⲛⲉⲕⲛⲟⲃⲉ, τας ανομιας σου.

(2) *Sic*, pour ϭⲟⲥⲙ̄, γνοφον.

(3) *Sic*, au lieu de ⲥⲉⲧ, ελυτρωσατο.

(4) Au lieu de ⲥⲟⲧⲛ̄, λυτρουμενος.

Ⲁⲓ̄ⲛⲉⲣϣ̄ ⲧ̄ⲡⲉ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ (1)·

f° 155 V° 2e col.

ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲓ̄ⲧ[ⲁϫⲣⲉ ⲡⲕⲁϩ (?) (2)·]

v 25. Ⲛⲓ̄ⲙ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲟ[ⲩⲁ]
ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲉ (*sic*) ⲙ̄ⲙⲁ
ⲉⲓ̄ⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲧϣⲁϫⲉ ⲉ̄ⲃ[ⲟⲗ]
ⲛϩⲏⲧⲟⲩ (3)· ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲧⲟⲛⲧⲛ̄ ⲉ[ⲃⲟⲗ]
ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲏⲧ··~

Ⲡⲉⲧⲕ̄ⲧⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ
ⲃⲉⲉⲩ ⲉ̄ⲡⲁϩⲟⲩ·
ⲉⲧⲉⲓ̄ⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
ϣⲟϫⲛⲉ (4) ⲛ̄ⲥⲟϭ·
v 26. ⲉⲧⲧⲁϩⲟ ⲉ̄ⲣⲁⲧϥ̄
ⲙ̄ⲡϣⲟϫⲛⲉ (5)
ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ·
ⲉⲧⲉⲓ̄ⲣⲉ ⲙ̄ⲡϣⲟϫ
ⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲉ··~

Ⲡⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ
ⲛ̄ⲑⲓ̄ⲗⲏ̄ⲙ̄ ϫⲉ ⲧⲉ
ⲛⲁϭⲱⲣϭ̄·

Ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓ̄ⲥ
ⲛϯⲟⲩⲇⲁⲓ̄[ⲁ]

---

(1) *Sic*, au lieu de ⲙⲁⲩⲁⲁⲧ, μονος.

(2) Gr. εστρεωσα την γην ; le texte reconstitué dépasse la longueur moyenne des lignes. Peut-être, notre manuscrit qui, à cet endroit surtout, s'écarte fréquemment du texte grec, portait-il ⲁⲓⲧⲁϫⲣⲟⲥ (ⲧⲡⲉ).

(3) Pour ⲛⲧⲁϥϫⲉⲉⲣⲉ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲧϣⲁϫⲉ etc., διασκεδασει σημεια εγγαστριμυθων.

(4) Pour ⲙⲡⲉⲧϣⲟϫⲛⲉ, την βουλην.

(5) Pour ϣⲁϫⲉ, ρηματα.

F. Copte 129[3] f[os] 157-161.

Isaïe LV, 9-LX, 8.

Cinq feuillets paginés ⲣ̅ⲗ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲙ̅, du même manuscrit que les fragments A-D.

f° 157 ⲣ̅ⲗ̅ⲁ 1[re] col.

LV, v 9. ⲉ̅ⲧⲉⲣⲉ ⲧ̅ⲡⲉ ⲟⲩⲏⲩ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ· ⲧⲁï
ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲁϩïⲏ
ⲟⲩⲏⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲧⲏϩ̅ïⲏ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ⲙ̅ⲡⲁ
ⲙⲉⲉⲩⲉ̅·

v 10. Ⲛ̅ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉ̅ⲧⲉⲣⲉ ⲟⲩ
ⲭïⲱⲛ· ⲏ̅ ⲟⲩϩⲱ̅
ⲟⲩ ⲛⲏⲩ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲧ̅ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲛⲉϥⲕⲟⲧϥ̅ ⲉ̅ⲡⲁ
ϩⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲧ̅
ⲥïⲟ̅ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ϥ̅ϫⲡⲟ ⲛ̅ϥ̅ϯⲟⲩⲱ̅
ⲛ̅ϥ̅ϯ ⲛⲟⲩϭⲣⲟϭ ⲙ̅
ⲡⲉⲧϫⲟ· ⲁⲩⲱ̅
ⲟⲩ̅ⲟⲉïⲕ ⲉ̅ⲟⲩⲟⲙϥ̅·

v 11. Ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̅ⲡ̅ϣⲁϫⲉ
ⲉⲧⲛ̅ⲛⲏⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅
ⲣⲱï· ⲛ̅ⲛⲉϥ
ⲕⲟⲧϥ̅ ⲉ̅ⲡⲁϩⲟⲩ ϣⲁⲛ
ⲧⲉ ϣⲁϫⲉ ⲛïⲙ ⲛ̅
ⲧⲁïϫⲟⲟⲩ ϫⲱⲕ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲁ̅ ϯⲛⲁ
ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲁϩïⲟ̅
ⲟⲩⲉ̅ ⲙⲛ̅ ⲛⲁⲟⲩⲉϩ
ⲥⲁϩⲛⲉ·

v 12. Ⲡⲉⲧ(*sic*)ⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̅ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲥⲉⲛⲁⲛ̅ⲧⲏⲩⲧⲛ̅
ϩⲛ̅ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ· ⲛ̅ⲧⲟⲟⲩ
ⲅⲁⲣ ⲙⲛ̅ ⲛ̅ⲥⲓ̈ⲃ̅ⲧ ⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲃⲁϭ̅ⲥ ⲉⲩϭⲱϣ̅ⲧ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧ̅ⲛ
ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ϣⲏⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧ

2e col.

ⲥⲱϣⲉ ⲛⲁⲥⲧⲁⲁⲧⲉ
ⲛ̅ⲛⲉⲩⲕ̅ⲗⲁⲇⲟⲥ·
v 13. ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲥ
ⲧⲏⲃⲉ· ⲟⲩⲛ̅ ⲟⲩ
ⲕⲩⲡⲁⲣⲓ̈ⲥⲟⲥ ⲛⲁ
ⲣⲱⲧ· ⲁⲩⲱ̅ ⲟⲩⲙⲩⲣ
ⲥⲓ̈ⲛⲏ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲟⲩⲉ̅
ⲛⲟⲩⲛⲉ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁϣⲱ
ⲡⲉ ⲉⲩⲣⲁⲛ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲩ
ⲙⲁⲉⲓ̈ⲛ ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ϥ̅ⲛⲁⲱ̅ϫ̅ⲛ
ⲁⲛ· ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ

LVI, v 1. Ⲧⲉⲣⲉ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ
ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ· ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛ
ϩⲁⲡ· ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲇⲓ̈
ⲕⲁⲓ̈ⲟ̅ⲥⲩⲛⲏ· ⲁ̅ ⲡⲁ
ⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲛ
ⲉ̅ϩⲟⲩ̅ⲛ ⲉ̅ⲉⲓ̈· ⲁⲩⲱ
ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲁⲛⲁ ϭⲱⲗ̅ⲡ
v 2. ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛⲁⲓ̈ⲁⲧϥ̅
ⲙ̅ⲡ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲉⲓ̈ⲣⲉ
ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈· ⲁⲩⲱ̅ ⲡ̅ⲣⲱ
ⲙⲉ ⲉⲧϭⲟⲗ̅ϫ ⲙ̅ⲙⲟ

ⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ
ⲉ̅ⲛⲁⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ
ⲉ̅ⲧⲙ̅ϫⲁϩⲙ̅ⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̅ⲛⲉϥ
ϭⲓ̈ϫ ⲉ̅ⲧⲙ̅ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅
ϩ̅ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̅·

v 3. ÷ Ⲙⲡⲣ̅ⲧ̅ⲣⲉ ⲡ̅ϣⲙ̅ⲙⲟ
ϫⲟⲟⲥ ⲉⲧϩⲏⲛ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅
ⲉⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ϫⲉ ⲙⲉ
ϣⲁⲛ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ⲡⲟⲣϫ̅ⲧ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅
ⲡⲉϥⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅
Ⲙⲡⲣ̅ⲧ̅ⲣⲉ ⲡⲉⲥⲓ̈ⲟⲩⲣ

ⲣ̅ⲗ̅ⲃ̅ 1re col.

ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲅ̅ ⲟⲩϣⲉ
ⲉϥϣⲟⲩϣⲟⲩ· ~

v 4. Ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡ̅ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ
ⲛ̅ⲛⲉⲥⲓ̈ⲟⲩⲣ· ⲛⲁⲓ
ⲉⲧⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̅ⲛⲁ
ⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲅⲙⲁ·
ⲁⲩ̅ⲱ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲱⲧ̅ⲡ̅
ⲛ̅ⲛⲉϯⲟⲩⲁ̅ϣⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲉϭⲟⲗϫⲟⲩ
ⲛ̅ⲧⲁⲇⲓ̈ⲁ̅ⲑⲩⲕⲏ·

v 5. ϯⲛⲁϫⲓ̈ⲧⲟⲩ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅
ⲉ̅ⲡⲁⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁ̅
ⲁⲃ· ⲁⲩⲱ̅ ϯⲛⲁ
ϯⲛⲁⲩ ϩⲙ̅ ⲡⲁⲏⲓ̈·
ⲁⲩⲱ̅ ϩⲙ̅ ⲡⲁⲥⲟⲃ̅ⲧ̅
ⲛⲟⲩⲙⲁ ⲉϥⲥⲟⲧⲡ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲉⲓ̈ⲧ ⲉ̅ⲛⲁ
ⲛⲟⲩϥ ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ϩⲓ̈

ϣⲉⲉ̄ⲣⲉ· ⲟⲩⲣⲁⲛ
ⲛ̄ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ ϯⲛⲁ
ⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ̄
v 6. ⲛ̄ⲛⲉϥⲱ̄ϫⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧϩⲏⲛ
ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ (1)
ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ
ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ̄
ϩⲓ̈ ϩ̄ⲙϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥϩⲓ̈ⲙⲉ·
Ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̄
ⲛⲁⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ
ⲉ̄ⲧⲙ̄ϫⲁϩⲙ̄ⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲧⲧ̄ⲟⲗϫ̄ ⲛ̄ⲧⲁ
v 7. ⲇⲓ̈ⲁ̄ⲑⲏⲕⲏ̄· ϯⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲧⲟⲩ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉ̄ⲡⲁ
ⲧⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ·
ⲁⲩⲱ̄ ϯⲛⲁⲧⲣⲉⲩⲟⲩ
ⲛⲟϥ ϩ̄ⲙ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲁϣ

2e col.

ⲗⲏⲗ· ⲛⲉⲩϣⲟⲩ
Ⲥⲟⲟⲩϣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩ
ⲑⲩⲥⲓ̈ⲁ̄ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ
ⲉⲩϣⲏⲡ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̄ϫⲙ̄
ⲡⲁⲑⲩⲥⲓ̈ⲁⲥⲧⲏⲣⲓ̈
ⲟⲛ· ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩ
Ⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉ̄ⲡⲁⲏⲓ̈ ϫⲉ
ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉϣⲗⲏⲗ
ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·
v 8. ⲡⲉϫⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧ
ⲥⲱⲟⲩϩ̄ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲛ̄
ⲛⲉⲧϫⲟⲟⲣ(sic) ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓ̈ⲏ̄ⲗ̄· ϫⲉ ϯ

(1) δουλευειν αυτῳ, και αγαπαν το ονομα κυριου omis par *homoeoteleuton*.

ⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ̅ ⲉ̅ϫⲱϥ
ⲛⲟⲩⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ·

÷

v 9. Ⲛⲉⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲁⲅⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲁ̅ⲙⲏⲓ̈
ⲧⲛ̅ ⲟⲩⲱⲙ· ⲛⲉⲑⲏ
ⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧ̅
ⲥⲱϣⲉ ⲁ̅ⲙⲏⲉⲓ̈ⲛ
v 10. ⲁ̅ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁⲩⲣⲃ̅ⲗ̅
ⲗⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲙ̅ⲡⲟⲩ
ⲉⲓ̈ⲙⲉ ⲉ̅ϭⲙ̅ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϩ̅ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲉ ⲉⲩⲟⲛϣ̅ ⲉ̅ⲙⲛ̅
ϭⲟⲙ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲁϩ
ⲃⲉϥ· ⲉⲩⲛⲱⲱ̅ⲣⲉ
ⲛ̅ⲙⲙⲁⲛ̅ⲛ̅ⲕⲟⲧⲕ̅·
ⲉⲩⲙⲉ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲣⲉⲕⲣⲓ̈ⲕⲉ·
v 11. ⲁⲩⲱ̅ ϩⲉⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ
ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲃⲁⲗ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲩ
ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̅
ⲁⲛ ⲛ̅ⲥⲉⲓ̈·~

÷

Ⲁⲩⲱ̅ ϩⲉⲛⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ
ⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̅ ⲁⲛ
ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧⲥⲁⲃⲉ· ⲁⲩ
ⲟⲩⲁ̅ϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲁ

fº 158 ⲣ̅ⲗ̅ⲅ̅ 1re col.

ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟⲟⲩⲉ̅· ⲡⲟⲩⲁ̅
ⲡⲟⲩⲁ̅· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥ
LVII, v 1. ⲙⲓ̈ⲛⲉ· ⲁ̅ⲛⲁⲩ
Ⲉⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁ ⲡ̅ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈
ⲟⲥ ⲱ̅ϫⲛ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲙⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ϣⲱⲡ
ⲉ̅ⲣⲟϥ ϩⲙ̅ ⲡⲉϥϩⲏⲧ
ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉϥⲓ̈ ⲛⲛ̅ⲣⲱ
ⲙⲉ ⲛ̅ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ̄ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ϯ
ⲛϩ̄ⲧⲏϥ· ⲁⲩϥⲓ̈
ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡ̄ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥ
ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡ̄ϫⲓ̈ⲛ
v 2. ϭⲟⲛⲥ̄· ⲧⲉϥⲕⲁ
ⲉⲓ̄ⲥⲉ (1) ⲛⲁϣⲱⲡⲉ
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ·ⲁⲩ
ϥⲓⲧϥ̄ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ·
v 3. Ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲇⲉ ϩⲱⲛ
< ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉ̄ⲛⲉⲓ̈ⲙⲁ
ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲟ
ⲙⲟⲥ· ⲡⲉⲥⲡⲉⲣ
ⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲉⲓ̈ⲕ ϩⲓ̈ ⲡⲟⲣ
v 4. ⲛⲏ· ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲁ̄ⲧⲉ
ⲧⲛ̄ⲧⲣ̄ⲩⲫⲁ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ
ⲛ̄ⲣⲱⲧⲛ̄ ⲉ̄ϫⲛ̄
ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲩⲱ̄
Ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲩⲉ̄
< ⲡⲉⲧⲛ̄ⲁ̄ⲁⲥ (*sic*) (2) ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲓ̈ⲙ·ⲛ̄ⲧⲱ
ⲧⲛ̄ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ
ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲕⲟ· ⲡⲉⲥⲡⲉⲣ
v 5. ⲙⲁ ⲛⲁⲛⲟⲙⲟⲛ· ⲉⲧ
ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈
ⲇⲱⲗⲟⲛ· ϩⲁ ϩⲛ̄

2e col.

ϣⲏⲛ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ϩⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ·
ⲉⲧⲕⲱⲛⲥ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
ϣⲏⲣⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲓ̈ⲁ̄ ⲛ̄ⲧ
ⲙⲏⲧⲉ ⲛⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲁ·

(1) Exceptionnellement le ι est surmonté d'un trait, au lieu du tréma; *item*, LVIII, 7 ⲛⲉϫⲓ; XXXV, 2 ⲛⲧⲁⲓⲟ; XXXVI, 2 ⲛϭⲓ.

(2) Pour ⲗⲁⲥ, γλῶσσαν.

v 6. ⲧⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲧⲉ ⲧⲟⲩ
ⲙⲉⲣⲓ̈ⲥ· ⲡⲉⲧⲙ̅
ⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲅⲟⲩⲕⲗⲏ
ⲣⲟⲥ· ⲛ̅ⲧⲁⲡⲱⲛ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲛ̅ⲟⲩⲱ̅
ⲧⲛ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ·⳾

ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲁⲗⲟ ⲉϩ
ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̅ϩⲛ̅ⲑⲩⲥⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ϭⲉ ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̅ϯⲛⲁ
ⲛⲟⲩϭⲉ̅ ⲁⲛ ⲡⲉϫⲉ
ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·⳾

v 7. ⲉⲣⲉ ⲡⲟⲩⲙⲁⲛ̅ⲛ̅ⲕⲟ
ⲧⲕ̅ ϩⲓ̈ϫⲛ̅ ⲟⲩⲧⲟⲟⲩ
ⲉϥϫⲟⲥⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉϥϩ̅
ⲗⲟⲩⲗⲱⲟⲩ· ⲁⲩ̅ⲱ
ⲛ̅ⲧⲁⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲑⲩ
v 8. ⲥⲓ̈ⲁ̅· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣⲕⲱ
ⲛⲟⲩⲣ̅ⲡ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ϩⲓ̈
ⲡⲁϩⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉϭⲣⲟ
ⲙ̅ⲡⲟⲩⲏⲓ̈· ⲉ̅ⲣⲉ
ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ϫⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ
ⲟⲩⲉ̅ ⲙ̅ⲙⲟⲓ̈ ⲉⲣⲛⲁϭⲛ̅
ⲟⲩϩⲟⲩⲟ̅· ⲁⲣⲙⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲕⲟⲧⲕ̅ ⲛⲙ̅
v 9. ⲙⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣⲧⲁϣⲟ
ⲛ̅ⲧⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲓ̈ⲁ ⲛⲙ̅
ⲙⲁⲩ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣ

ⲧⲁϣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲏⲩ ⲙ̅
ⲙⲟ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣϫⲟⲟⲩ
ⲛ̅ϩⲛ̅ϥⲁⲓ̈ϣⲓ̈ⲛⲉ ⲡ̅ⲃⲟⲗ

ⲣ̅ⲗ̅ⲇ̅ 1re col.

ⲛ̅ⲛⲟⲩⲧⲟϣ·
Ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣⲛ̅ⲧⲟ ⲁⲣⲟⲃ̅
ⲃⲓ̈ⲟ ⲉ̅ⲙⲁⲧⲉ ϣⲁ
v 10. ⲁ̅ⲙⲛ̅ⲧⲉ· ϩⲛ̅ ⲛⲟⲩ
ϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅ ⲉ̅ⲧⲟϣ·
Ⲁⲣϩⲓ̈ⲥⲉ· ⲁⲩ̅ⲱ ⲙ̅ⲡⲉ
ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲕⲁ
ⲧⲟⲟⲧ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ
ⲉⲓ̈ϭ̅ⲙ̅ϭⲟⲙ ϫⲉ ⲁⲓ̈
ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈·
Ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̅ⲧⲟ ⲙ̅
ⲡⲉⲥⲉⲛⲥⲱⲛⲧ̅·
v 11. ⲛ̅ⲧⲟ ⲧⲣ̅ⲣ̅ⲉ̅ ϩⲛⲧϥ̅ (1)
ⲛ̅ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲣⲣ̅ϩⲟ
ⲧⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣϫⲓ̈ϭⲟⲗ
ⲉⲣⲟⲓ̈· ⲁⲩⲱ̅
ⲙ̅ⲡⲉⲣ̅ⲛⲁⲙⲉⲉⲩⲉ̅·
ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲕⲁⲁⲧ (2)
ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ̅· ⲟⲩ
ⲇⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ·
Ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ ⲉⲓ̈ϣⲁⲛ
ⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲟ ϯⲛⲁⲟⲃϣ̅ⲧ̅·
ⲁⲩ̅ⲱ ⲙ̅ⲡⲉⲣ̅ϩⲟⲧⲉ
v 12 ϩⲏⲧ· ⲁ̅ⲛⲟⲕ
ϩⲱ ϯⲛⲁϫⲱ ⲛ̅ⲧⲁ
ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟ̅ⲥⲩⲛⲏ
ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲟⲩⲡⲉⲑⲟⲟⲩ
ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡ̅ⲥⲉⲛⲁϯ
v 13. ϩⲏⲩ ⲙ̅ⲙⲟ ⲁⲛ· ⲉⲣ
ϣⲁⲛⲱϣ ⲉϩⲣⲁⲓ̈

(1) Gr. ευλαβηθεισα.

(2) *Sic* pour ⲙⲡⲉⲕⲁⲁⲧ, ουδε ελαβες με.

ⲟⲩⲃ̄ⲏⲩ ⲙⲁⲣⲟⲩⲧⲟⲩ
ϫⲟ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩ̄ⲑ̄ⲗⲓ̈ⲯⲓ̈ⲥ·
Ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲡ̄ⲧⲏⲩ ⲛⲁϥⲓ̈ⲧⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲧⲏⲩ
ⲛⲁⲑⲗⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ·ⲛⲉⲧ
ⲕⲱ ⲇⲉ ⲛ̄ϩ̄ⲧⲏⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲓ̈

2ᵉ col.

ⲛⲁϫ̄ⲡⲟ ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡ̄
ⲕⲁϩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉ
ⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ̈
ⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁ̄
ⲁⲃ·~

v 14. Ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ
ⲧⲃ̄ⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥⲙ̄ⲧⲟ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϥⲓ̈
ⲛ̄ⲛⲉϫ̄ⲣⲟⲡ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲓ̈ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲗⲁ
v 15. ⲟⲥ· ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉ

Ⲣⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ
ⲉ̄ⲧⲟⲩⲛϩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧ
ϫⲟⲥⲉ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ· ⲡⲉ
ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩ
ⲁ̄ⲁⲃ· ⲡⲉϥⲣⲁⲛ
ⲡⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧϫⲟ
ⲥⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲉⲧⲙ̄
ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛⲉ
ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ· ⲡⲉⲧϯ
ⲛⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̄ϩⲁⲣϣ̄
ϩⲏⲧ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲧϣⲏⲙ·

ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲧϯ ⲛⲟⲩⲱ
ⲛϩ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩⲟϣϥ̅
ϩⲙ ⲛⲉⲩϩⲏⲧ.~

v 16. Ⲛⲛⲉⲓ̈ⲛⲁϫⲓ̈ⲕⲃⲁ
ⲙ̅ⲙⲱⲧⲛ̅ ⲁⲛ
ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̅ⲛⲉⲓ̈ⲛⲁⲛⲟⲩⲧⲉ̅
ⲉ̅ⲣⲱⲧⲛ̅ ⲁⲛ ϣⲁ
ⲃⲟ̅ⲗ· ⲟⲩⲛ̅ ⲟⲩⲛ̅

Ⲡⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

f° 159 ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅ 1re col.

ϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁ̅ⲛⲟⲕ ⲛⲉⲛⲧⲁⲓ̈ⲧⲁ
v 17. ⲙⲓ̈ⲉ ⲛⲓ̈ⲃⲉ ⲛⲓ̈ⲙ·ⲁⲓ̈
ⲗⲩⲡⲏ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛⲟⲩ
ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲡ̅ⲛⲟ
ⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲓ̈ⲛⲁⲧⲁⲥ
ⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁⲓ̈ⲕ̅ⲧⲟ ⲙ̅ⲡⲁϩⲟ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟϥ·ⲁϥ
ⲗⲩⲡⲏ ⲁϥⲙⲟⲟ̅ϣⲉ
ⲉϥⲟ̅ⲕⲙ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲙ̅ⲧⲟ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲛⲉϥϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅·
v 18. Ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲛⲉϥϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅
ⲁⲓ̈ⲧⲁⲗϭⲟϥ· ⲁⲓ̈
ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲙ̅
ⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̈ϯ
ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲗⲥ̅ⲗ̅
v 19. ⲙ̅ⲙⲉ· ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ
ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲙ̅ⲡⲟⲩⲉ̅·ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲧϩⲏⲛ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅·

Ⲁⲩⲱ̅ ⲡⲉϫⲉ ⲡ̅ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲧⲁⲗ
v 20. ϭⲟⲟⲩ· ⲛ̅ϩⲟⲉⲓ̈ⲙ
ⲇⲉ ⲛⲁϥⲓ̈ ⲛ̅ⲛ̅ⲣⲉϥ
ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲩϭⲙ̅ϭⲟⲙ
ⲛ̅ⲙⲧⲟⲛ' ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ·
v 21. Ⲙⲛ̅ ⲣⲁϣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̅
ⲛⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲡⲉϫⲉ ⲡ̅
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ·
LVIII, v 1. Ϣϣ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲟⲩ
ϭⲟⲙ ⲛ̅ⲅ̅ⲧⲙ̅ϯⲥⲟ·
ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲥ̅ⲙⲏ
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲁⲗⲡⲓ̈ⲅⲝ̅·
ⲛ̅ⲅ̅ϫⲱ ⲙ̅ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ

2e col.

ⲛ̅ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̅
ⲡⲏⲓ̈ ⲛⲓ̈ⲁ̅ⲕⲱⲃ ⲛ̅
v 2. ⲛⲉⲩⲁ̅ⲛⲟⲙ̅ⲓ̈ⲁ· ⲁ̅ⲛⲟⲕ
ⲛ̅ⲥⲉϣⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲥⲱⲓ̈
ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ (1)
ⲟⲩϩⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲥⲉⲉ̅ⲡⲉⲓ̈ⲑⲩⲙⲉⲓ̈ ⲉ̅
ⲥⲟⲩⲛ̅ ⲛⲁϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅·
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲉϥⲉⲓ̈
ⲣⲉ ⲛⲟⲩⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟ̅ⲥⲩ
ⲛⲏ· ⲁⲩⲱ̅ ⲙ̅ⲡⲉϥ
ⲕⲱ ⲛ̅ⲥⲱϥ ⲙ̅ⲡ̅
ϩⲁⲡ ⲙ̅ⲡⲉϥⲛⲟⲩ
ⲧⲉ· ⲥⲉⲁⲓ̈ⲧⲉⲓ ⲙ̅
ⲙⲟⲓ̈ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ
ϩⲁⲡ ⲙ̅ⲙⲉ·~

(1) Le trait sur ϩⲛ fait défaut dans le ms., de même que le tréma sur le 2d ⲓ de ⲥⲉⲁⲓⲧⲉⲓ, ci-dessous.

.Ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲉ̄ⲛⲉⲓ̈ⲑⲩⲙⲉⲓ̈
ⲉ̄ϩⲱⲛ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉⲛ
v 3. ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲩ
ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲧ
ⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲛⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̄
ⲙ̄ⲡⲉⲕⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲛ
ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲑⲃ̄ⲃⲓ̈ⲟ ⲛ̄
ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲕ
ⲉⲓ̈ⲙⲉ·~

Ϩⲣⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ
ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲩ ⲉ̄ⲛⲉ
ⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲉ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲟⲩⲕ̄ϩ ⲛ̄
ⲛⲉⲧⲑⲃ̄ⲃⲓ̈ⲏⲩ ⲉ̄ⲣⲱ
v 4. ⲧⲛ̄· ⲉ̄ⲧⲉⲧⲛ̄
ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̄ ⲉ̄ϩⲛ̄ϫⲓ̈
ϩⲁⲛ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲓ̈
ϣⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲧⲉⲧⲛ̄
ϣⲱⲱ̄ϭⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲑⲃ̄
ⲃⲓ̈ⲏⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲧⲉ

ⲣ̄ⲗ̄ⲉ̄ 1re col.

ⲧⲛ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̄ ⲛⲁⲓ̈· ⲛ̄
ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ (1)·
ⲉⲧⲣⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ̄ⲛⲉ
ⲧⲛ̄ⲥⲙⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁϣ
v 5. ⲕⲁⲕ· ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ ⲁⲛ
ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈
ⲥⲟⲧⲡ̄ⲥ̄ (2)· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧ
ⲣⲉ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲑⲃ̄ⲃⲓ̈ⲉ

(1) Ciasca (Borgia IC) *om.* ⲛϩⲟⲟⲩ.
(2) Ciasca ⲥⲟⲛⲉ ; v 6, ⲥⲟⲧⲛⲉ.

ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ· ⲁⲩⲱ̅
ⲉⲕϣⲁⲛⲕⲗ̅ϫ̅
ⲡⲉⲕⲙⲟⲕϩ̅ ⲁⲛ ⲡⲉ
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲣⲓ̈ⲕⲟⲥ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲅ̅ⲡⲣϣ̅ ⲟⲩ
ϭⲟⲟⲩⲛⲉ ⲙⲛ̅ ⲟⲩ
ⲕⲣ̅ⲙⲉⲥ ϩⲁⲣⲟⲕ· ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅
ⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲧ
ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ̅ ⲉⲧϣⲏⲡ·
v 6. Ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥ
ⲧⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ⲥⲟⲧⲡ̅ⲥ̅
ⲡⲉϫⲉ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲁⲗⲗⲁ ⲃⲱⲗ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲙ̅ⲙⲣ̅ⲣⲉ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛ
ϭⲟⲛⲥ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲅ̅ⲃ̅ⲗ̅ ⲕⲟⲧⲥ̅ ⲛⲓ̈ⲙ
ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̅· ⲛ̅ϫⲓ̈
ⲉⲩⲱ̅· ϫⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲟⲩⲟϣϥ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩ
ⲕⲱ ⲉ̅ⲃⲟⲗ :·· ~
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲅ̅ⲡⲱϩ ⲛ̅ⲥ̅
ϩⲁⲓ̈ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛ
v 7. ϭⲟⲛⲥ̅· ⲡⲱϣ
ⲙ̅ⲡⲉⲕⲟ̅ⲉⲓ̈ⲕ ⲙ̅
ⲡⲉⲧϩ̅ⲕⲟⲉⲓ̈ⲧ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲅ̅ϫⲓ̅ ⲛⲛ̅ϩⲏⲕⲉ
ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲕⲏⲓ̈·

2e col.

ⲉ̅ⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲏⲓ̈·
Ⲉⲕϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲟⲩⲁ̅
ⲉϥⲕⲏ ⲕⲁϩⲏⲩ ϯ
ϩⲓ̈ⲱ̅ⲱϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲛⲉⲕⲟⲃϣ̅ⲕ ⲉⲛ

ⲣⲙ̄ⲛⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲥ̄
v 8. ⲡⲉⲣⲙⲁ· ⲧⲟⲧⲉ
ⲡⲉⲕⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ ⲛⲁϣⲁ
ⲙ̄ⲡ̄ⲛⲟⲩ ⲛ̄ϣⲱⲣⲡ̄·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲕⲧⲁⲗϭⲟ
ⲛⲁϯⲟⲩⲱ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲉ
ⲡⲏ· ⲁⲩⲱ̄ ⲧⲉⲕ
ⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ (1) ⲛⲁ
ⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲁ ⲧⲉⲕϩⲏ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉⲟ̄ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄
v 9. ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲟ̄ⲗⲕ̄· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲕ̄ⲛⲁϫⲓ̈ϣⲕⲁⲕ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ̄ⲣⲟⲕ·
ⲉ̄ⲧⲓ̈ ⲉⲕϣⲁϫⲉ· ϥ̄ⲛⲁ
ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̄
ⲧⲉ ⲁ̄ⲛⲟⲕ :~

Ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛ
ϥⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲣ̄ⲣⲉ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲟϫⲛⲉ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲕ̄
v 10. ⲣⲙ̄ⲣⲙ̄· ⲛ̄ⲅ̄ϯ
ⲙ̄ⲡⲉⲕⲟ̄ⲉⲓ̈ⲕ ⲙⲡⲉⲧϩ̄
ⲕⲟⲉⲓ̈ⲧⲉ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲙ̄
ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ̄·

Ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁ ⲛⲟⲩⲯⲩ
ⲭⲏ ⲉⲥⲟⲃ̄ⲃⲓ̈ⲏⲩ·
ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ
ⲛⲁϣⲁ ϩⲙ̄ ⲡ̄ⲕⲁ
ⲕⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲕ
ⲕⲁⲕⲉ ⲛⲁⲣ̄ ⲑⲉ ⲙ̄
ⲡⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣⲉ·

(1) Le tréma manque sur le premier ι.

f° 160 ⲣ̅ⲗ̅ⲍ̅ 1re col.

v 11. ⲁⲩⲱ̅ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲙ̅
ⲙⲁⲕ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓ̈ϣ
ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲩⲱ̅ ⲕ̅ⲛⲁ
ⲥⲓ̈ ⲛ̅ⲑⲉ ⲉ̅ⲧⲉⲣⲉ ⲧⲉⲕ
ⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲁϣⲉ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕⲕⲉⲉⲥ ⲛⲁ
ⲕⲛ̅ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ
ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅ ⲑⲉ ⲛⲟⲩϣ̅ⲏⲛ
ⲉⲥⲧⲥ̅ⲏⲩ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩ
ⲡⲩⲅⲏ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲕⲁ
ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕ
Ⲕⲉⲉⲥ ⲛⲁϯⲟⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲑⲉ
⸖ ⲛⲟⲩⲉⲛⲧⲏⲥ· ⲛ̅ⲥⲉ
ⲕⲛ̅ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲉⲕ
ⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ̈ ⲛ̅ϩⲛ̅
v 12. ⲅⲉⲛⲉⲁ̅· ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉⲛⲁ
ⲕⲱⲧ ⲛ̅ⲛⲉⲕⲙⲁⲛ̅
ϫⲁⲓ̈ⲉ̅ ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕⲥⲛ̅ⲧⲉ
ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϣⲁ ⲉ̅
ⲛⲉϩ ⲉ̅ϩⲛ̅ϫⲱⲙ ⲛ̅
ϫⲱⲙ· ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉ
ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅ⲣⲟⲕ
ϫⲉ ⲡ̅ⲣⲉϥⲕⲱⲧ ⲛ̅ⲛ̅
ϫⲟⲗϫⲗ̅· ⲛ̅ⲅⲧⲁⲗ
ϭⲟ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓ̈ⲟⲟⲩⲉ̅ ⲉ̅ⲧⲛ̅
v 13. ⲧ̅ⲙⲏⲧⲉ· ⲉ̅ϣⲱ
Ⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛⲧⲙ̅ⲕ̅
⸖ ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲟⲩⲉ̅
ⲣⲏⲧⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲛⲁ
ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲙ̅
ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲕⲟⲩⲱϣ

ϩⲙ̅ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉ̅ⲧⲟⲩ (1)
ⲁⲁⲃ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲅ̅
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅ⲡⲁⲥⲁⲃ
ⲃⲁⲧⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲩ

2e col.

ⲫⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁ̅ⲁⲃ
ⲙ̅ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ·
ⲛ̅ⲛⲉⲕⲛ̅ⲧⲟ ⲛ̅ⲧⲉⲕ
ⲟⲩⲉ̅ⲣⲏⲧⲉ ⲉⲩϩⲱⲃ·
ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲱ
ⲛⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̅ϭⲱⲛⲧ̅
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲣⲱⲕ·
v 14. ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅ⲕⲉϣⲱⲡⲉ
ⲉⲕⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡϫⲟⲉïⲥ (2)·
ⲛ̅ⲅ̅ⲧⲁⲗⲟⲕ ⲉϩⲣⲁï
ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ
ⲙ̅ⲡ̅ⲕⲁϩ· ⲛ̅ⲅ̅ⲧⲙ̅
ⲙⲟⲕ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲗⲏⲣⲟ
ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅ⲓ̈ⲁ̅ⲕⲱⲃ
ⲡⲉⲕⲉïⲱⲧ· ⲧ̅ⲧⲁⲡ
ⲣⲟ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡ̅ϫⲟⲉïⲥ
ⲧⲛ̅ⲧⲁⲥϫⲉ ⲛⲁï·~

÷

LIX, v 1. Ⲙⲏ ⲛ̅ⲧϭⲓ̈ϫ ⲙ̅ⲡ̅ϫⲟ
ⲉïⲥ ϭⲙ̅ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉ̅ⲧⲁⲛ
ϩⲟ· ⲏ̅ ⲛ̅ⲧⲁ ⲡⲉϥ
ⲙⲁⲁ̅ϫⲉ ϩ̅ⲣⲟϣ ⲉ̅ⲧⲙ̅
v 2. ⲥⲱⲧⲙ̅· ⲁⲗⲗⲁ
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲁ̅ϩⲉⲣⲁ
ⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ⲙⲏⲧⲉ
ⲙⲛ̅ ⲧ̅ⲙⲏⲧⲉ ⲙ̅ⲡ̅
ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ̅

---

(1) *Sic*, avec l'accent.
(2) Sans accent sur l'ⲉ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ
ⲁϥⲕ̄ⲧⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥϩⲟ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ
ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲛⲁ ⲛⲏⲧⲛ̄·
v 3. ÷ Ⲛⲉⲧⲛ̄ϭⲓ̈ϫ ⲅⲁⲣ ⲧⲟ
ⲗⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲧⲛ̄ⲧⲏⲛ̄ⲃⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄
ⲛⲟⲃⲉ· ⲁ̄ ⲛⲉ
ⲧⲛ̄ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ϫⲱ
ⲛ̄ϩⲛ̄ⲁ̄ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲧⲛ̄ⲗⲁⲥ ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ
ⲣ̄ⲗⲏ 1re col.
v 4. ⲛⲟⲩϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̄· ⲙⲛ̄
ⲗⲁⲁⲩ ϫⲱ ⲛ̄ⲧⲙⲉ
ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲕ̄ⲣⲓ̈ⲥⲓ̈ⲥ
ⲙ̄ⲙⲉ· ⲉⲩⲛⲁϩⲧⲉ
ⲉ̄ϩⲛ̄ⲉⲡⲣⲁ̄· ⲉⲩ
ϫⲱ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲡⲉⲧ
ϣⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ· ϫⲉ ⲉⲩⲛ̄
ⲛⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ϩⲓ̈ⲥⲉ ⲉⲩϫ̄
ⲡⲟ ⲛⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲟⲩ
v 5. ⲉⲓ̈ⲧ· ⲁⲩⲟⲩⲱϭⲛ̄
ⲛ̄ϩⲛ̄ⲥⲟⲟⲩϩⲉ ⲛ̄ϩⲟϥ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲩⲧⲁⲗⲟ ⲛⲟⲩ
ⲛⲁⲧ ⲛ̄ϩⲁⲗⲟⲩⲥ̄·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲟⲩ
ⲱ̀ⲙ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲩ
ⲥⲟⲟⲩϩⲉ· ⲁϥⲟⲩⲟϭ
ⲡⲟⲩ· ⲁϥϩⲉ ⲉⲩⲑⲏ
ⲣⲓ̈ⲟⲛ· ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ
ϩ̄ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄·
v 6. ⲡⲉⲩⲛⲁⲧ ⲅⲁⲣ̄ ϩⲟⲓ̈
ⲧⲉ ⲛⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲛⲉⲩϭⲟ̄ⲟⲗⲟⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗ

ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ̄·
Ⲛⲉⲩϩ̄ⲃⲏⲩⲉ̄ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̄
ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲁⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̄
v 7. ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲣⲉ
ⲛⲉⲩⲟⲩⲉ̄ⲣⲏⲧⲉ ⲛⲏⲧ
ⲉⲩⲡⲟⲛⲏⲣⲓ̈ⲁ̄· ⲉⲩ
ϭⲉⲡⲏ ⲉ̄ⲡⲉⲉ̄ⲛⲉ ⲥ̄ⲛⲟϥ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲩ
ⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ϩⲛ̄ ⲙⲟⲕ
ⲙⲉⲕ ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲛⲉ·
Ⲟⲩⲟⲩⲱ̄ϣϥ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩ
ⲧⲁⲗⲁⲓ̈ⲡⲱⲣⲓ̈ⲁ̄
ⲧⲉⲧϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄·
v 8. ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛ̄ϯⲣⲏⲛⲏ
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲉ̄·

2ᵉ col.

ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲛ̄ϩⲁⲡ ⲁⲛ
ϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄·
Ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄ ⲅⲁⲣ ϭⲟⲟ̄
ⲙⲉ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲙⲟⲟ̄ϣⲉ
ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̄ ⲁⲛ ⲛ̄ϯ
v 9. ⲣⲏⲛⲏ· ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̈
ⲁ ⲡϩⲁⲡ (1) ⲥⲁϩⲱⲱϥ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲛⲉ ⲧⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩ
ⲛⲏ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ· ⲉ̄ⲁⲩ
ϭⲱ ⲉ̄ⲡⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ·ⲁ ⲡ
ⲕⲁⲕⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ·
Ⲁⲩϩⲩⲡⲟⲙⲓ̈ⲛⲉ ⲉⲩ
ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ· ⲁⲩⲙⲟⲟ̄

---

(1) ⲁ ⲡϩⲁⲡ sans accent, *item*, plus loin, ⲁ ⲡⲕⲁⲕⲉ et, v 12, ⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ.

ϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲣⲙ̄ⲧⲥ̄·
v 10. ⲥⲉϭⲟⲙϭⲙ̄ (1) ⲉⲧϫⲟ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲃⲗ̄ⲗⲉ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁϩⲛ̄ⲡⲟϭⲛ̄ϭ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄
ⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲥⲉⲛⲁϩⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲉ̄ⲣⲉ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϩⲛ̄ ⲧ̄
ⲛⲁϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩϣⲏ·
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛⲁⲙⲟⲩ· (2)
ⲥⲉⲛⲁⲁ̄ϣⲁϩⲟⲙ
v 11. ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲁ̄ⲣⲝ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϭ̄ⲣⲟⲟⲙⲡⲉ
ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲓ̈ ⲟⲩ
ⲥⲟⲡ· ⲧ̄ⲛⲛⲁϭⲱ
÷
Ⲉⲩϩⲁⲡ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ϥ̄
ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ· ⲁ̄ ⲛⲟⲩ
ϫⲁⲓ̈ ⲟⲩⲉ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉ̄
v 12. ⲛⲟⲩⲉ̄· ⲧ̄ⲛⲁⲛⲟ
ⲙⲓ̄ⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲟϣ ⲙ̄ⲡⲉⲕ
ⲙ̄ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ ⲁ̄ϩⲉⲣⲁ
f° 161 ⲣ̄ⲗ̄ⲑ 1re col.
ⲧⲟⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲛ·ⲛⲉⲛⲁ̄
ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲉⲓ̈
v 13. ⲙⲉ ⲉ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ·ⲁⲛ
ⲣ̄ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̄·ⲁⲛϫⲓ̈
ϭⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛ
ⲗⲟ ⲉⲛⲟⲩⲏϩ ϩⲓ̈ ⲡⲁ

---

(1) *Sic*, = Bohaïrique; Ciasca (Borgia IC) ⲥⲉⲛⲁϭⲟⲙϭⲙ; grec ψηλαφησουσιν.

(2) Par la ponctuation, le texte s'écarte de Borgia IC et du grec qui rattachent à juste titre ⲛⲉⲧⲛⲁⲙⲟⲩ à ⲥⲉⲛⲁⲁϣⲁϩⲟⲙ.

ϩⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ·
Ⲁⲛϫⲱ ⲛ̄ϩⲛ̄ϫⲓ̈ⲛ
ϭⲟⲛⲥ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲣ̄
ⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲛⲱⲱ̄·
ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲙⲉ̄ⲗⲉⲧⲁ
ⲉ̄ⲃⲟ̄ⲗϩⲙ̄ ⲛⲉⲛϩⲏⲧ
ⲛ̄ϩⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ϫⲓ̈ⲛ
v 14. ϭⲟⲛⲥ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲛⲥⲁϩⲉ ⲛ̄ϩⲁⲛ ⲉ̄
ⲛⲁϩⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁ ⲧ
ⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟⲥⲩⲛⲏ (1) ⲟⲩⲉ̄·
ϫⲉ ⲁ ⲧⲙⲉ ⲱ̄ϫⲛ̄
ϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ
ⲉ̄ⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲙ̄ ⲡ̄
v 15. ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲩϥⲓ̈ ⲧ̄ⲙⲉ·ⲁⲩⲱ̄
ⲁϥⲡⲉⲉ̄ⲛⲉ ⲛⲉϥϩⲏⲧ
ⲉ̄ⲃⲟ̄ⲗ ⲉ̄ⲧⲙⲉ̄ⲓ̈ⲙⲉ·
Ⲁ ⲡϫⲟⲉ̈ⲓⲥ ⲛⲁⲩ ⲙ̄
ⲡⲉϥⲣ̄ⲁ̄ⲛⲁϥ· ϫⲉ
v 16. ⲙⲛ̄ ϩⲁⲡ· ⲁϥⲛⲁⲩ
ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̄ⲧⲉ
ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ·ⲁϥ
ϯ ϩ̄ⲧⲏϥ ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉ
ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧϣⲱⲡ
ⲉ̄ⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥ
ⲃⲟ̄ⲟⲣⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥϭ̄
ⲃⲟⲓ̈· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁϫ
ⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧ̄
2e col.
v 17. ⲛⲁ·ⲁϥϯϩⲓ̈ⲱ̄ⲟⲩ (2)

(1) ⲁ ⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ, sans accent ; *item* ⲁ ⲧⲙⲉ, et v 15, ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.
(2) *Sic.* Ciasca ⲁϥϯϩⲓⲱⲱϥ.

ⲛ̄ⲧⲉϥⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩ
ⲛⲏ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲱⲕ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϯ ⲉ̄ϫⲱϥ
ⲛⲟⲩⲡⲉⲣⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲫⲁ
ⲗⲉⲁ̄ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉ̄ϫⲛ̄ ⲧⲉϥⲁ̄ⲡⲉ:~

÷ Ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϯϩⲓ̈ⲱⲱ̄ϥ
ⲛⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄
ϫⲓ̈ⲕⲃⲁ· ⲁⲩⲱ̄
v 18. ⲡⲉϥⲉⲣϣⲱⲛ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛⲟⲩⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ·
ϥ̄ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ ⲛⲟⲩ
ⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲛ̄ⲛⲉⲛϫⲁ
v 19. ϫⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄
ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡ
ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲛⲉⲧϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄
ϩⲱⲧⲡ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲧϩⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄ϣⲁ
ⲙ̄ⲡⲣⲏ ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡ
ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧ
ⲧⲁⲉⲓ̈ⲏⲩ:~

÷ Ⲧⲟⲣⲅⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲙ̄ ⲡ̄ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ̈ⲉ̄ⲣⲟ
ⲛ̄ϭⲟⲛⲥ̄· ⲥ̄ⲛⲏⲩ
v 20. ⲙⲛ̄ ⲟⲩϭⲱⲛⲧ̄·ⲁⲩⲱ̄
ϥ̄ⲛⲏⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲥⲓ̈ⲱ̄ⲛ
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲡⲉⲧⲛⲟⲩϩⲙ̄·
ⲛ̄ϥ̄ⲕⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄
ϩⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧϣⲁϥⲧⲉ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲓ̈ⲁ̄ⲕⲱⲃ·
v 21. ⲁⲩⲱ̄ ⲧⲁⲓ̈ ⲛⲁⲩ ⲧⲉ ⲧ

ϫⲓ̈ⲁ̅ⲟⲩⲕⲏ ⲧⲉ ⲉ̅
ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧ ⲡⲉϫⲉ
ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·ⲡⲁⲛ̅ⲛⲁ

ⲣ̅ⲙ̅, 1re col.

ⲉⲧϩⲓ̈ϫⲱⲕ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈
ⲧⲁⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲱⲕ ⲛ̅ⲛⲉⲩ
ⲱ̅ϫⲛ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅
ⲣⲱⲕ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̅ ⲣⲱϥ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲥ̅
ⲡⲉⲣⲙⲁ· ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓ̅ⲥ (1)
ⲅⲁⲣ ϫⲟⲟⲥ ϫⲓ̈ⲛ ⲧⲉ
ⲛⲟⲩ ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ:~

LX, v 1. Ⲭⲓ̈ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓ̈ⲛ· ϫⲓ̈ⲟⲩⲟ̅
ⲉⲓ̈ⲛ· ⲑⲓ̈ⲗⲛ̅ⲙ̅·ϫⲉ ⲁ̅
ⲡⲟⲩⲟ̅ⲉⲓ̈ⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲓ̈·
ⲁⲩⲱ̅ ⲁ̅ ⲡⲉⲟ̅ⲟⲩ (2) ⲙ̅ⲡ̅
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϣⲁ ⲉ̅ϫⲱ·

v 2. Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏⲛ̅ⲧⲉ (3) ⲅⲁⲣ
ⲛ̅ⲕⲁⲕⲉ ⲙⲛ̅ ⲛ̅ϭⲟ
ⲥⲙ̅ ⲛⲁϩⲃ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲕⲁϩ·
ⲉϫⲛ̅ ⲛ̅ϩⲉⲑⲛⲟⲥ·
ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϣⲁ
ⲉ̅ϫⲱ· ⲁⲩⲱ̅
Ⲡⲉϥⲉ̅ⲟ̅ⲟⲩ ⲛⲁⲟⲩⲱ̅ⲛ̅ϩ

v 3. ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲉ̅ϫⲱ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲁⲙⲟⲟ̅
ϣⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲉⲩ (*sic*) ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓⲛ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲙ̅

v 4. ⲡⲟⲩⲡⲓ̈ⲣⲉ· ϥⲓ̈ⲉⲓ̈ⲁ̅

(1) Le tréma sur l'ⲓ est remplacé par un trait; *item*, v 3, dans ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

(2) L'ⲉ sans accent.

(3) L'ⲉ majuscule dans l'alignement, de dimensions moindres que les marginales.

ⲧⲉ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲕⲱ
ⲧⲉ ϩⲛ̅ ⲛⲟⲩⲃⲁⲗ ⲛ̅
ⲧⲉⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲛⲟⲩϣⲏ
ⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲥⲟ̇ⲟⲩϩ̅·
Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏⲛ̅ⲧⲉ ⲁ̅ ⲛⲟⲩ
ϣⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲓ̈ ⲙ̅
ⲡⲟⲩⲉ̅· ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲟⲩ
ϣⲉⲉ̅ⲣⲉ ⲉⲩϥⲓ̈ ⲙ̅ⲙⲟ
ⲟⲩ ϩⲛ̅ ⲛⲉⲩⲛⲁϩⲃ̅·
v 5. ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲉⲛⲁⲛⲁⲩ
ⲛ̅ⲧⲉⲣ̅ϩⲟⲧⲉ· ⲛ̅ⲧⲉⲣ̅

2e col.

ϣ̅ⲡⲏⲣⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ·
ϫⲉ ⲧ̅ⲙⲛ̅ⲧⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅
ⲛ̅ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲛⲁ
ⲕⲟⲧⲥ̅ ⲉ̅ⲣⲟ· ⲁⲩⲱ̅
ⲧⲁⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲙⲛ̅ ⲛ̅
ⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉ
v 6. ⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲟ ⲛ̅ϭⲓ̈ ϩⲛ̅
ⲁ̅ⲅⲉⲗⲏ ⲛ̅ϭⲁⲙⲟⲩⲗ̅·

Ⲏ̅ⲥⲉϩⲟⲃⲥⲉ ⲛ̅ϭⲓ̈ ⲛϭⲁ (1)
ⲙⲟⲩⲗ̅ ⲙ̅ⲙⲁⲇⲓ̈
ϩⲁⲙ·ⲙⲛ̅ ⲅⲁⲓ̈ⲫⲁⲣ·
ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲥⲁⲃⲁ ⲉⲩ
ⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲛⲟⲩⲃ̅·ⲁⲩⲱ̅
ⲥⲉⲛⲁⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲗⲓ̈ⲃⲁ
ⲛⲟⲥ· ⲙⲛ̅ ⲡⲱⲛⲉ
ⲙ̅ⲙⲉ· ⲛ̅ⲥⲉⲧⲁϣⲉⲟ̅
ⲉⲓ̈ϣ ⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈
v 7. ⲙ̅ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲛ̅ⲧⲉ
ⲛⲉⲥⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅

(1) ⲛϭⲁ sans accent.

ⲕⲏⲇⲁⲣ ⲥⲱⲟⲩϩ̄·
ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲟⲉⲓ̈ⲗⲉ ⲛ̄ⲛⲁ
ⲃⲉⲱⲑ ⲉⲓ̈ ⲛ̣ⲉ· ⲛ̄ⲥⲉ
ⲧⲁⲗⲉ ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲉϩ̄
ⲣⲁⲓ̈ ⲉϥϣⲏⲛ ⲉϫⲙ̄
ⲡⲁⲑⲩⲥⲓ̈ⲁⲥⲧⲏⲣⲓ̈
ⲟⲛ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲏⲓ̈
ⲙ̄ⲡⲁϣⲗⲏⲗ ⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲉ̄ⲟⲟⲩ· ⲡⲁⲏⲓ̈ ⲅⲁⲣ
ⲉⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̄ⲣⲟϥ
ϫⲉ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉϣⲗⲏⲗ
ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

v 8. Ⲛⲓ̈ⲙ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲧϩⲏⲗ
ⲉ̄ϫⲱⲓ̈ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲕ
ⲗⲟⲟ̄ⲗⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ϭ̄ⲣⲟⲟⲙ
ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩϣⲏ

II. Fragments de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire et du musée Britannique.

M. Lacau a eu la grande obligeance de nous communiquer la copie d'un fragment d'Isaïe conservé à l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, et de nous autoriser à le publier. C'est un feuillet portant au verso, le chiffre ⲉ̄ (fin du cinquième cahier) et contenant Isaïe XXXV,2-XXXVI,8. Comme nous l'avons constaté dans nos « Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia », il appartient au groupe Borgia XXVI et, par conséquent, au même manuscrit que les n^os A-D, F de notre publication actuelle.

Pour compléter cette série des fragments sahidiques

encore inédits d'Isaïe, nous y ajoutons Isaïe LXI, 1-3, d'après Or. 3579 A (15) du Musée Britannique.

A notre connaissance, Is. XXXV,2-XXXVI,8 n'a pas encore été publié en sahidique ; LXI, 1-3 se lit dans Ciasca, II, p. 246-247, d'après Borgia IC, avec une variante.

A. Fragment de l'Institut français au Caire.

Isaïe XXXV, 2-XXXVI, 8.

Un feuillet complet avec quelques déchirures qui ont fait disparaître une partie des marges supérieures et inférieures et quelques lettres du texte.

Voir la description du manuscrit dans nos « Recherches », Borgia XXVI.

R° 1re col.

XXXV, v 2. ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ⲗⲓ̈ⲃⲁⲛⲟⲥ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲧⲁⲓ̄ⲟ̄ ⲙ̄ⲡ̄
ⲕⲁⲣⲙⲏⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄
ⲡ̄ⲗⲁⲟⲥ (1) ⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉ̄
ⲡⲉⲟ̄ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲙⲛ̄ ⲡ̄ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲙ̄ⲡ̄
ⲛⲟⲩⲧⲉ :·~

v 3. ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ϭⲓ̈ϫ ⲉⲧ
ⲥⲏϭ· ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲧ

v 4. ⲉⲧⲃⲏⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲡⲁ
ⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲛⲛ̄ϩⲏⲧ
ϣⲏⲙ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄
ϩⲟⲧⲉ :··~
Ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ
ⲛⲟⲩϩⲁⲡ· ⲁⲩⲱ̄
ϥ̄ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ ⲛⲁⲩ·

(1) *Sic.*, gr. ο λαος μου ; Tattam ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ.

ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ
v. 5 ⲛ̄ϥⲧⲟⲩϫⲟⲛ· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲛⲛ̄ⲃ̄ⲗ̄
ⲗⲉ ⲛⲁⲟⲩⲱⲛ· ⲁⲩⲱ̄
ⲙ̄ⲙⲁⲁ̄ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲗ
ⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ [: ~]
v 6. Ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ϭⲁⲗⲉ ⲛⲁϫⲓ̈
ⲃⲟϭ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩ̄ⲉ̄
ⲓ̈ⲟⲩ̄ⲗ̄· ⲁⲩⲱ
ⲡ̄ⲗⲁⲥ ⲛⲛ̄ϭⲁϫⲉ
ⲗⲁⲥ ⲛⲁⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄·
ϫⲉ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩ ⲥⲱⲕ
ϩⲓ̈ ⲡ̄ϫⲁⲓ̈ⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩ
ⲉⲓ̈ⲁ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲁϩ ⲉϥⲟ̄
v 7. ⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲙⲁ
ⲉ̄ⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧϥ ⲛ[ⲁⲣ̄ ϩ]ⲉⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲟ]ⲩⲡ[ⲩⲅⲏ ⲙ̄]ⲙⲟⲟⲩ
[ϩⲛ̄ ⲟ]ⲩ ⲕⲁϩ [ⲛ]ⲉⲓ̈ⲃⲉ·

2e col.

ϥ̄ⲛ[ⲁ]ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ ⲛ̄ϩⲁ
ⲗⲏⲧ· ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲣ̄
ⲥⲱ ⲛⲟϩⲉ :~
Ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲁϣ ⲙⲛ̄
ϩⲛ̄ϩⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁϣⲱ
v 8. ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲥⲉⲛⲁ
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̄ⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲉ
ϩⲓ̈ⲏ ⲉⲧⲧⲃ̄ⲃ̄ⲏⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ· (1)

(1) Gr. : v 7b, επαυλεις (+ ποιμνιων Γ) καλαμου (ποιμνιῶν ℵ οι γ' καλαμον Qmg) και ελη (pr. ποιμνιων Qmg vid); v 8, εσται εκει οδος καθαρα, και οδος αγια κληθησεται. Swete, *The Old Testament in Greek*, *ad h. l.*; Tattam : ϩⲁⲛⲥⲏⲃⲓ ⲛⲧⲉ ϩⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲕⲁϣ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϩⲉⲗⲟⲥ· ⲉϥⲉϣⲱⲡⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲙⲱⲓⲧ ⲉϥⲟⲉⲃⲓⲏⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓⲙⲱⲓⲧ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ.

ⲛ̄ⲛⲉ ⲁ̄ⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ
ⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡ̄ⲙⲁ ⲉ̄
ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̄ⲛⲉ ϩⲓ̈ⲏ ⲛⲁⲕⲁⲑⲁⲣ
ⲧⲟⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ·
ⲛⲉⲧϫⲟⲟ̄ⲣⲉ ⲇⲉ ⲉ̄
ⲃⲟⲗ ⲛⲁⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲓ̈
ϫⲱϥ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
v 9. ⲡ̄ⲗⲁⲛⲁ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲛⲉ ⲙⲟⲩⲓ̈ ϣⲱⲡⲉ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉ
ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ
ⲙ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲁ̄ⲗⲉ
ⲉ̄ϫⲱⲥ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲉ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄
ⲙⲁⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁ
ⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄
v 10. ⲉ̄ⲁⲩⲥⲟⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲉ]ⲩⲥⲟⲟⲩϩ̄ : ~

÷
ⲥ̄ⲉⲛⲁⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ
ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲥⲓ̈
ⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲣⲉ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ
ⲛ̄ϣⲁ̄(*sic*) ⲉ̄ⲛⲉϩ ϩⲓ̈ϫⲛ̄
ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ· ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ
[ⲅⲁⲣ] ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲓ̈
[ϫⲱ]ⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲟⲩ

V° 1re col.

ⲛⲟ[ϥ ⲙⲛ̄ ⲡ̄ⲧⲉ]ⲗⲏⲗ
ⲛⲁⲧⲁϩⲟⲟⲩ· ⲁ ⲧ
ⲗⲩⲡⲏ ⲡⲱⲧ· ⲙ̄ⲛ
ⲡⲉⲙⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ·
ⲙⲛ̄ ⲡⲁϣⲁϩⲟⲙ·

XXXVI, v 1. Ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ
ϩⲛ̅ ⲧ̅ⲙⲉϩⲙⲛ̅ⲧⲁϥ
ⲧⲉ ⲛ̅ⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲉ̅ⲣⲉ
ⲉ̅ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁ[ⲥ ⲟ ⲛ]ⲣ̅ⲣⲟ
ⲁ̅ ⲥⲉⲛⲛⲁⲭ̣ⲏⲣⲉⲓ̈ⲙ (1)
ⲉⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅
ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ· ⲉ̅ϫⲛ̅
ⲙ̅ⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ ⲛ̅ϯⲟⲩ
ϫⲁⲓ̈ⲁ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲁⲩⲱ̅
v 2. ⲁϥϫⲓ̈ⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛ̅ϭⲓ̅ ⲡⲣ̅
ⲣⲟ ⲛ̅ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ
ⲛ̅ϩ̅ⲣⲁⲯⲁⲕⲏⲥ·
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲗⲁⲭ[ⲓⲥ]
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̅ⲑⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅ ϣⲁ
[ⲉ]ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁⲥ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲙⲛ̅
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ϭⲟⲙ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ̅ ϩⲛ̅
ⲧϥ̅ⲟ ⲛ̅ⲧ̅ⲕⲟⲗⲩⲙ
ⲃⲏⲑⲣⲁ ⲉⲧϩ̅ⲣⲁⲓ̈
ϩⲓ̈ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛ̅ⲧⲥⲱ
ϣⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲁϩⲧ̅·
v 3. Ⲁⲩⲱ̅ ⲁ̅ ⲉ̅ⲗⲓ̈ⲁ̅ⲕⲓ̈ⲙ
ⲉⲓ̈ ⲉ̅ⲃⲟ̅ⲗ ⲛⲁϥ· ⲡ̅ϣⲏ
ⲣⲉ ⲛ̅ⲭⲉⲗⲕⲓ̈ⲁⲥ
ⲡⲟⲓ̈ⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ·
ⲙⲛ̅ ⲡ̅ⲥⲟⲙⲛⲁⲥ
ⲡⲉⲅⲣⲁⲙⲙⲁ
ⲧⲉⲩⲥ̅· ⲙⲛ̅
Ⲓⲱ̅ⲁⲭⲁⲍ ⲡ̅ϣⲏ
ⲣⲉ ⲛⲁⲥⲁⲫ [ⲡ̅]ϩⲩ
ⲡⲟⲙⲛⲏ[ⲙⲁ]

(1) ⲭⲏ, d'une lecture douteuse ; Tattam ⲥⲩⲛⲁⲭⲏⲣⲓⲙ.

2e col. ⲉ̄

ⲧⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ·
v 4. ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉϫⲉ ϩ̄ⲣⲁⲯⲁ
ⲕⲏⲥ ⲛⲁⲩ· ϫⲉ ⲁ
ϫⲓ̈ⲥ ⲛⲉ̄ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁⲥ
ϫⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡ̄
ⲛⲟϭ ⲛⲣ̄ⲣⲟ ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄
ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ· ϫⲉ ⲉ̄
ⲣⲉ ϩ̄ⲧⲏⲕ ⲕⲏ ⲉ̄ⲛⲓ̈ⲙ·
v 5. ⲙⲏ ϣⲁⲣⲉ ⲙ̄ⲗⲁϩ
ⲥⲱⲣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ϩⲛ̄ ϣⲟϫ
ⲛⲉ· ⲏ ϣⲁϫⲉ
ⲛ̄ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ :·~
ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲕ
ⲕⲁϩⲧⲏⲕ ⲉ̄ⲛⲓ̈ⲙ·
ϫⲉ ⲛ̄ⲅ̄ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛⲁⲓ̈
v 6. ⲁⲛ· ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̄
ⲧⲉ ⲉⲕⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡ
ϭⲉⲣⲱⲃ ⲛ̄ⲕⲁϣ
ⲉⲧⲡⲟⲧ̄ⲥ ⲉϫⲛ̄ ⲕⲏ
ⲙⲉ· ⲡⲁⲓ̈ ⲉϣⲁⲣⲉ
ⲟⲩⲁ ⲧⲁϫⲣⲟϥ ⲉ̄ϫⲱϥ
ϥ̄ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄
ⲉ̄ⲧ[ⲉ]ϥϭⲓ̈ϫ· ⲧⲁⲓ̈
ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲫⲁⲣⲁⲱ̄
ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ̈ⲙ ⲉⲧ
ⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ : ~
v 7. ⲉϣϫⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲱ
ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ· ϫⲉ
ⲛ̄ⲧⲁⲛⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡ
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ·
v 8. ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲧⲱϩ ⲙⲛ̄

ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲣ̄ⲣⲟ
ⲛ̄ⲛⲁⲥ[ⲥⲩ]ⲣⲓ̈ⲟⲥ· ⲁϯ *(sic)*
ⲛⲛ[ⲧⲛ̄] ⲛ̄ϣ[ⲟ ⲛ]ϩ̄
ⲧ[ⲟ·] ⲉϣϫⲉ [ⲟⲩⲛ̄ ϣ̄ϭⲟ]ⲙ

B. Musée Britannique Or. 3579 A (15). Crum Cat., 49. Isaïe LXI, 1-3.

Ce fragment, qui contient, au verso, Job XXVII, 11-14, est décrit en ces termes dans le catalogue de M. Crum, n° 22 : « Or. 3579 A (15). — Parchment; the lower, inner corner of a leaf; $8 \frac{1}{2} \times 6 \frac{3}{4}$ in. The text, in two columns, is written in a regular upright hand (*cf.* Ciasca, I., tab. XI.). Initials and stops are in red. It is from a Lectionary. From Aḫmîm [Budge]. » Cf. *ibid.* n° 49.

LXI, v 1. ⲉⲓϣ [ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ]
ⲛ̄ⲛⲉⲭ[ⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ·]
ⲁⲩⲱ ⲟⲩ[ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄]
v 2. ⲃ̄ⲗⲗⲉ· ⲉ[ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩ]
ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲥ[ϣⲏⲡ ⲙ̄ⲡ]
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁⲩⲱ [ⲟⲩϩⲟⲟⲩ]
ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓⲟ̄· ⲉⲡⲁⲣⲁⲕⲁ
ⲗⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲣ̄ϩⲏⲃⲉ
v 3. ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲉ̄ϯ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲟⲟⲩ·
ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱ̄ⲕⲙ̄ ⲛ̄
ⲛⲉⲧⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲉ̄ϫⲛ̄ ⲥⲓ̈
ⲱⲛ· ⲉⲡⲙⲁ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩ
ⲛⲉⲣⲙⲉⲥ· ⲟⲩⲥⲟϭⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲩ
ⲛⲟϥ (1)· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲧⲟⲗⲏ
ⲛⲉⲟⲟⲩ· ⲉⲡⲙ[ⲁ]
Ⲛⲟⲩⲙ̄ⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ·[ⲁⲩⲱ ⲥⲉ]
ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟ[ⲟⲩ]

AD. HEBBELYNCK.

(1) Ciasca ⲛⲟⲩⲥⲟϭⲛ ⲛⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲛⲉⲧⲣϩⲏⲃⲉ.

Additions et corrections.

P. 179, l. *ult.*, au lieu de (inédit), lire (XI, 5-XVI, 10, publié par Lacau, *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIII, d'après un fragment de l'Institut français au Caire).

P. 188, note 2, après 1C, lire *item* Lacau, *Rec.* XXIII, d'après le fragment du Caire.

P. 189, note 2, après bohaïrique, lire *item* Lacau.

Is. III, 5, au lieu de ⲧⲁⲓⲏⲩ, lire ⲧⲁϊⲏⲩ; III, 9, au lieu de ⲁ̄ ⲡϣⲓⲡⲉ, lire ⲁ ⲡϣⲓⲡⲉ; III, 11, au lieu de ⲙⲡⲁ, lire ⲙ̄ⲡⲁ; III, 24, au lieu de ⲉ̄ⲡⲙⲁ, lire ⲉⲡⲙⲁ.

La finale indo-européenne (1)

C'est à Ferdinand de Saussure que l'école linguistique française doit son origine et son caractère. L'enseignement du maître génevois à l'École des Hautes Études n'a duré que neuf années (2), mais ce temps lui a suffi pour imprimer aux travaux des comparatistes français une direction et une méthode propres. Nulle part l'influence de son génial *Mémoire* n'a été plus profonde ni plus durable et il règne parmi ses disciples une unité de doctrine et de conception qui les rend en quelque sorte solidaires les uns des autres. M. Gauthiot est à coup sûr un linguiste fort original, son livre *La Fin de mot* à lui seul en témoignerait, si la preuve n'était déjà faite par de nombreuses publications ; néanmoins, pour peu que l'on scrute le fond de ses idées, c'est à M. Meillet, à M. Vendryes, à ses autres collègues de Paris et en fin de compte à F. de Saussure que l'on se trouve ramené. Le fond commun sur lequel tous ont travaillé, c'est le *Mémoire sur le système primitif des voyelles* ; mais la veine est si riche que depuis plus d'une génération des savants de première valeur la

(1) Cf. R. Gauthiot, *La fin de mot en indo-européen.* Paris, P. Geuthner, 1913, in-8, 229 pp.

(2) Voir A. Meillet, *Ferdinand de Saussure* (dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* 1913-1914).

creusent sans l'épuiser et sans avoir l'air de se répéter jamais dans l'exposé de leurs trouvailles.

On ne s'étonnera donc pas qu'en discutant M. Gauthiot nous soyons amené fréquemment à prendre à partie M. Meillet ; et M. Gauthiot lui-même se cache moins que personne d'avoir subi l'influence du maître (1). La base de toute la recherche est la théorie du mot dans l'*Introduction* de M. Meillet (2). Mais, nous le répétons, M. Gauthiot y a mis du sien. Doué de cette faculté de vision qui fait apparaître aux yeux de l'imagination, aux sens de perception intérieure les réalités du monde des idées, l'auteur nous détaille les particularités de l'indo-européen avec la vigueur de dessin et la netteté d'appréciation que d'autres mettraient à la description d'un idiome vivant. Il en résulte que M. Gauthiot caractérise maintes fois avec une rare sureté d'expressions des procès et des phénomènes déjà mille fois décrits, mais qui n'avaient pas toujours été exposés en fonction du système phonétique de la langue-mère. Parfois aussi un lecteur peu habitué à sauter immédiatement aux conclusions indo-européennes d'un fait ou d'une appréciation sera arrêté par la concision excessive de la formule employée. Qu'il ne se désespère cependant pas ; M. Meillet lui-même avoue que l'ouvrage de M. Gauthiot « n'est pas facile à lire » (3) et qu'il « devra être étudié avec attention ». Nous nous essayerons à en donner quelque idée dans les pages qui suivent, mais cela sans aucune prétention d'épuiser en un mince article le fond si substantiel de l'ouvrage.

(1) Cf. *La fin de mot*, p. 8.

(2) *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 3e éd. (1912), p. 116 et suiv.

(3) Compte rendu dans *Bulletin de la société linguistique* de Paris XVIII, p. CXCVIII-CCII.

L'indo-européen différait considérablement de toutes les langues que nous connaissons, tant des idiomes appartenant à d'autres familles linguistiques que des langues indo-européennes dérivées. Ce qui rend le grec en somme si difficile, ce qui fait que les langues anciennes dites « synthétiques » sont d'un abord si malaisé pour nous autres modernes, c'est ce que ces langues ont hérité de l'indo-européen. Quand à ce fond proëthnique viennent s'ajouter des particularités inhérentes aux langues non aryennes de l'Inde, comme c'est le cas pour le sanscrit, les difficultés s'accumulent au point d'épouvanter un bon nombre d'aspirants indianistes. En quoi consiste donc cette originalité de l'indo-européen ? Dans la syntaxe, bien entendu, mais cette syntaxe même est conditionnée par la morphologie, qui à son tour présente les rapports les plus étroits avec la phonétique. Si bien que tout concourt à faire de l'indo-européen un ensemble homogène différant des autres langues non seulement dans son plan général, mais encore dans chaque détail. Cela étant, le mot indo-européen aura sa physionomie propre, nettement distincte de celle du mot dans les autres familles. En effet, M. Meillet le définit un élément impénétrable, autonome, significatif par lui-même (1). Les deux premiers termes caractérisent le mot indo-européen : en français, par exemple, M. Meillet nous l'explique, le mot n'est ni impénétrable ni autonome. Et en cela, ajoute M. Gauthiot (p. 10), l'indo-européen « est vraiment seul de son espèce pour autant que l'on sache ».

La démonstration de cette proposition suppose que l'on passe en revue tous les idiomes connus et M. Gauthiot

(1) *Introduction*, 3e éd., p. 339 et suiv.

nous prouve dans son premier chapitre, que ni le sémitique, ni le bantou, ni les langues turco-tatares ne présentent malgré leurs divergences, rien qui les rapproche de l'indo-européen. Si nous trouvons des règles d'accord (par exemple en sémitique et en bantou), elles sont subordonnées à des lois très rigides pour l'ordre des mots ; et là où la fonction grammaticale n'est indiquée, comme en turco-tatar, que pour un seul des éléments de la phrase, les autres s'y rattachant non par accord, mais par simple juxtaposition, les mots n'ont pas plus d'individualité que les termes d'un composé sanscrit. M. Gauthiot se meut avec une grande aisance sur ce terrain de la linguistique très générale et nullement superficielle, puisqu'il fait en somme de la syntaxe comparée du bantou, du sémitique, du turco-tatar et de l'indo-européen ; incidemment interviennent le finno-ougrien et les idiomes américains. Pour beaucoup de comparatistes, c'est avec quelque envie qu'ils considéreront l'étendue du terrain embrassé et la profondeur des recherches entreprises par M. Gauthiot : tout le monde n'a pas cette compétence universelle ! Heureusement, les langues modernes ou le vieux français donnent souvent des exemples aussi frappants que ceux du bantou ou de l'arabe. On peut regretter cependant l'absence d'un point de vue à notre avis essentiel. Si l'indo-européen est la langue où le mot a l'« autonomie » la plus caractéristique, comment apprécier la composition nominale qui se retrouve à divers égards identique en sanscrit, en grec et en germanique, pour ne pas parler des autres langues ?

Les rapports de la composition avec la syntaxe ont été étudiés par M. Jacobi dans *Compositum und Nebensatz*, mince ouvrage rempli d'idées et dont M. Gauthiot eût pu,

semble-t-il, faire usage pour achever de caractériser l'indo-européen. Quand M. Meillet (*Introduction*, 3[e] éd., p. 340) met en parallèle le grec λέλοιπας et le français *tu as laissé,* il a beau jeu de comparer au point de vue de l'« impénétrabilité » un mot simple et un mot composé. M. Gauthiot, lui, semble avoir voulu éviter les difficultés qu'il pouvait rencontrer à propos de la composition et cela par un moyen très facile, en employant « mot » toujours dans le sens de « mot simple ». Mais si l'on considère que M. Jacobi conclut à une grande ressemblance entre l'indo-européen et les langues ouralo-altaïques (*ouvr. cit.*, p. 111), on se demandera si les différences signalées entre l'indo-européen et tous les autres idiomes sont bien aussi accusées que le prétend M. Gauthiot. Même si l'indo-européen dont il s'agit était une langue purement flexionnelle, sans adverbes ni conjonctions ni mots invariables — ce que M. Gauthiot n'admettra pas puisqu'il fait allusion au sandhi spécial des préverbes (p. 6-7) — il faudrait encore prendre position quant à l'usage de la composition dans la phrase nominale du sanscrit. M. Gauthiot me répondra que la prépondérance du style nominal en sanscrit est un fait récent, que les Brāhmaṇas et le Mahābhārata emploient beaucoup plus la phrase verbale que la phrase nominale (1). Sans doute ; mais cela n'empêche pas une phrase sanscrite comme *tasya ca gr̥he... pūrvapuruṣopārjitā tulāsīt* (Pañcatantra I, 21) littéralement « dans sa maison il y avait une balance que s'était procurée antérieurement un homme », d'être justifiée au point de vue indo-européen,

(1) Cf. J. Bloch, *La phrase nominale en sanskrit*, Mém. soc. ling., XIV, p. 27-96.

tout comme un composé grec βατραχομυομαχία ou comme le fantaisiste λεπαδοτεμαχοσελαχο ... πτερύγων d'Aristophane (Eccles. 1168-1175), au moins comme conséquences extrêmes d'un procédé légitime partout. Or, je ne vois pas la différence essentielle qu'il y aurait entre ces formations et la série osmanlie *Xaṭay memleketi daru 'ssalṭanesi Pekinde* « à Pékin, la capitale de l'empire de Chine » (Gauthiot, p. 51), où l'élément *-de* (locatif) sert pour *daru 'ssalṭanesi* aussi bien que pour *Pekin*. Le composé est une petite phrase ou proposition de deux mots dont les relations sont indiquées par leur position respective, tout comme dans l'état construit du sémitique, car l'élément flexionnel qui le termine sert à rattacher le composé à la phrase plus générale dont il est un membre. Si en sanscrit la composition joue un rôle considérable, il est possible que ce soit par un développement tardif et sous l'influence de langues non indo-européennes. Mais l'essence même de la composition, la juxtaposition de deux thèmes dont le premier n'a aucun élément flexionnel, est quelque chose d'indo-européen. Or en quoi un thème diffère-t-il d'un élément dépourvu d'indice grammatical dans une phrase turco-tatare ?

En réalité, l'indo-européen se présente à nous avec un bon nombre d'éléments contradictoires et incohérents, dont il faut désespérer peut-être de faire jamais la synthèse. Dans toutes les langues les « antinomies linguistiques » se rencontrent nombreuses et elles sont souvent malaisées à justifier. Il y a des restes fossiles de systèmes flexionnels abolis depuis longtemps, comme les verbes irréguliers ; ailleurs le mélange de deux dialectes ou de deux couches linguistiques différentes met en contact des éléments fort hétérogènes, archaïsmes de la langue poé-

tique, mots dits savants en roman, prâcritismes en sanscrit, suffixes romans accolés à des mots germaniques en anglais (1). L'amalgame de ces éléments divers peut être plus ou moins homogène et rien ne nous garantit que nous aurons restitué un indo-européen plus vrai et plus pur le jour où notre langue-mère formera un système cohérent dans toutes ses parties. Nous venons de citer le cas des composés. M. Meillet pense que « la composition nominale semble être un reste d'un temps où la flexion ne s'était pas encore constituée » (2). Il reconnaît donc implicitement l'antinomie que nous venons de signaler et il s'efforce de l'écarter en recourant à l'hypothèse facile d'un résidu du pré-indo-européen. Mais il n'est nullement certain que la difficulté se ramène à une question de date. Laissons de côté le sanscrit où la composition sous sa forme classique est suspecte d'avoir été influencée par d'autres parlers. Il reste qu'en grec, en latin, en germanique, en slave, pour ne rien dire des autres idiomes, la composition est plus ou moins développée, mais apparaît partout soit comme un procédé vivant du langage soit comme un élément dont la décadence est récente. Ce n'est donc pas un débris erratique de l'indo-européen, comme par exemple dans la plupart des langues germaniques modernes la flexion nominale. Dans un bon nombre de rameaux indo-européens, les noms propres attestent de la façon la plus claire l'existence courante

(1) Sur le langage artificiel en dehors de la littérature écrite, cf. J. PAULHAN, *Les hain-teny merinas* (d'après *Bull. soc. ling.*, XVIII, p. CCCLVII) : « Pour le Mérina, il y a deux sortes de langage : le langage simple ... et d'autre part le langage supérieur, noble, recherché, le langage qui est une étude et une science ; c'est la langue des chansons, des hain-teny et des proverbes. »

(2) *Bull. soc. ling.*, XVIII, p. CCXIV.

chez les Indo-Européens du type *bahuvrīhi*. Si donc par ses origines la composition appartient à une époque encore antérieure à la flexion, elle n'en a pas moins subsisté comme procédé régulier et usuel jusqu'à l'époque où l'indo-européen était cette langue à morphologie luxuriante dont le sanscrit védique nous permet de nous faire une idée. L'hypothèse de son ancienneté relative ne nous apprend donc rien que nous ne savions déjà.

Une autre antinomie tout aussi frappante et à notre avis aussi irréductible est celle du ton et de l'ablaut. Le ton musical du sanscrit et du grec, le rythme quantitatif des langues anciennes, attesté par les ressemblances entre la métrique védique et les mètres alcaïques ou saphiques en grec (1), les vraisemblances très fortes qu'a fait valoir M. Vendryes en faveur d'un *ton* en latin (2), l'explication de la loi de Verner par M. Gauthiot (3), tout ce faisceau de faits concordants donne à l'hypothèse d'une accentuation musicale en indo-européen un ensemble de vraisemblances qui a paru suffisante pour exclure d'une manière absolue l'hypothèse contraire. D'autre part, il est un grand nombre de cas où la forme réduite de la racine coïncide avec un déplacement de l'accent vers la fin du mot, du type skr. *didéça* : *didiçimá* équivalent à ags. *tāh* : *tigum*, skr. *ēmi* : *imás*, *srjáti* comparé à *bhárati*, φυγεῖν, λιπεῖν à φεύγω, λείπω, les participes en *-tó-*, etc. Cette loi comporte beaucoup d'exceptions comme l'a fait remarquer M. Meillet (4), sur-

(1) Cf. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 151 et suiv.

(2) Vendryes, *Recherches sur l'histoire et les effets de l'intensité initiale en latin*, Ie partie, ch. II et V.

(3) Gauthiot, *Mém. soc. ling.*, XI, p. 193 et suiv.

(4) Meillet, *Recherches sur le génitif-accusatif en vieux-slave*, p. 179.

tout dans la dérivation. Mais tout le monde est d'accord pour admettre que le sanscrit lui-même, qui est le témoin le plus autorisé de l'accent indo-européen, n'a pas conservé partout cet accent intact ; les inconséquences de la tradition védique suffisent à nous mettre en défiance. De plus, l'ablaut du sanscrit avec guṇa et vr̥ddhi n'est plus l'apophonie indo-européenne quoiqu'il en ait gardé bien des traits. Par suite, on n'aura le droit de donner comme exceptions certaines que des cas du type *vŕ̥kas*, λύκος, got. *wulfs*, où la coïncidence de l'accent indo-européen et de la racine réduite est hors de doute. Les instances contraires (skr. *devás* = i. e. **deiwós* ou **doiwós*) ne seraient probantes que si nous pouvions formuler de façon positive les rapports entre la réduction vocalique et la place de l'accent. Or on sait qu'il n'en est rien. Dès lors nous sommes en présence d'une antinomie ou plutôt d'une série d'antinomies fort intéressantes, mais impossibles à réduire. **wl̥qʷos*, accentué sur l'initiale, était indo-européen comme **tn̥tós* et l'on n'a pas de raison de croire, que la cause qui fait apparaître *l̥* dans le premier soit autre que celle qui produit *n̥* dans le second. Ce serait donc l'accent et celui-ci nous est attesté comme un ton musical dès le premier moment où nous parvenons à le saisir. M. Meillet, et à sa suite M. Gauthiot s'attachent au coté morphologique de l'apophonie. Dans son *Introduction* (1), le premier écarte la question de l'origine des alternances vocaliques comme étant du pré-indo-européen. Ce point de vue est parfaitement justifié et nous n'aurions rien à dire si l'on s'en tenait là. M. Gauthiot va plus loin et déclare que « le ton indo-européen avait une valeur mor-

---

(1) 3e éd., p. 124.

phologique mais aucun effet phonétique connu » (1). Ceci n'est plus admissible, car si l'on recherche les effets de la place du ton, on abandonne l'étude de l'indo-européen à son stade ultime pour le considérer dans son développement historique et par suite il ne suffit plus de nier l'antinomie que nous avons signalée pour la faire disparaître. De plus le terme de « ton » devient imprudent dès que l'on remonte plus haut que la phase dernière de la langue-mère.

On vient de voir que M. Gauthiot insiste sur la valeur morphologique du ton. Il est d'accord en cela avec M. Meillet (2), chez qui toute l'apophonie n'est exposée qu'en fonction de la morphologie : de part et d'autre, c'est l'aspect morphologique qui est considéré comme essentiel. Nous craignons que ce point de vue ne soit par trop exclusif et ce n'est pas sans quelque scepticisme que nous lisons les *Principes de morphologie* qui forment le chapitre IV de l'*Introduction*. Avec ses règles fixes pour la forme des racines, l'exclusion presque complète des alternances autres que celles de la série *e/o*, la suppression de la voyelle *a* (le droit à l'existence ne lui est concédé que dans **aĝros* et quelques autres mots, plus un petit nombre de terminaisons, dont les morphèmes *-tai*, *-sai*, du moyen), le système donne aux cadres indo-européens une rigidité qu'il faut peut-être admettre en sémitique, mais dont seul le groupe arique et en particulier le sanscrit semblent nous donner quelque exemple dans notre famille linguistique. Ce n'est qu'en arique qu'il peut être question de la forme des racines. C'est là un trait indo-européen, sans doute ; mais tous les mots indo-européens

(1) *La fin de mot*, p. 5.
(2) *Introduction*, 3e éd., p. 133 et suiv.

se décomposaient-ils de la même manière en racines, suffixes et désinences, ou bien le sanscrit a-t-il généralisé le type d'une partie d'entre eux ? Nous ne pouvons le savoir. De même en ce qui concerne l'apophonie. Son rapport avec l'accent ne saurait être nié et M. Meillet n'a pas tort d'insister sur sa connexion avec la morphologie. Mais nous cessons d'être de son avis lorsqu'il réduit les alternances vocaliques au seul rôle de morphèmes. A priori cette explication est suspecte ; même en sémitique, il n'est nullement certain que les alternances de voyelles n'aient rien à faire avec la phonétique puisque M. Brockelmann, les rattache à l'accent (1). Mais il est évident qu'une fois devenue élément morphologique, l'apophonie ne devait plus laisser transparaître aussi clairement les conditions phonétiques de ses origines. Les pluriels allemands (souabes) du type *tag täg'*, *arm ärm'*, d'après *gast gäst'*, des formes russes comme *zv'ozdy* ou *gn'ozda* (cf. *seló s'ola*) *id'ot'e*, nous montrent des alternances d'*umlaut* étendues analogiquement en dehors de leur sphère primitive, parce que le sujet parlant y a attaché une valeur morphologique. Le cas est assez simple pour se résoudre sans difficulté ; l'apophonie indo-européenne, sans aucun doute très complexe, ne saurait plus se débrouiller aujourd'hui au moyen des débris que nous en connaissons. Ce n'est pas une raison pour nier et sa complexité et les rapports certains qu'elle a eus avec d'autres phénomènes d'ordre purement phonétique.

Antinomies dans la composition nominale, antinomies dans la structure des racines, antinomies dans les alternances vocaliques : en voilà assez pour nous mettre

(1) Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique*, trad. Marçais et Cohen, p. 65 et suiv.

en défiance contre un indo-européen trop cohérent et trop logique. Heureusement, dès son second chapitre, M. Gauthiot reprend contact avec les faits attestés historiquement et nous retrace l'évolution de la finale dans chaque groupe linguistique en partant de l'Inde pour aboutir au germanique et à l'arménien. Ce chapitre est capital parce qu'il généralise une observation déjà faite à propos des langues germaniques et à laquelle M. Gauthiot donne toute sa signification. L'auteur nous rappelle (p. 56) qu'il n'y a pas de manuel qui oublie, pour ces langues, de séparer les lois de la finale des autres lois de la phonétique. Mais les *Auslautgesetze* n'existent pas seulement en germanique, c'est une caractéristique de toute la famille. En effet on peut étendre à l'indo-européen la notion de la finale qui résulte des lois du germanique et c'est M. Gauthiot qui en donne la formule précise. La finale « comprend la dernière tranche vocalique plus les éléments consonantiques ou semi-consonantiques qui suivent « (p. 55), à l'exclusion de la consonne qui précède cette tranche vocalique. Ainsi dans **tn̥tós* ou **bhéretai* le dernier *t* est en dehors de la finale, car cette consonne « est traitée comme un élément intérieur » (ibid.). Ceux qui ont lu attentivement le paragraphe « le mot et la phrase » dans l'*Introduction* de M. Meillet (3e éd., p. 116 et suiv.) retrouveront ici des idées qui leur sont familières. Ce qui est original, chez M. Gauthiot, c'est d'avoir poussé en détail l'étude de l'évolution dans chaque groupe. Les slavisants liront avec intérêt le tableau de la finale slave, d'autant plus que les grammaires du langage *urslavisch* étant rares, l'exposé n'est pas de ceux qui se rencontrent partout. La conclusion de ce chapitre, c'est que l'usure propre à la fin de

mot n'atteint celle-ci que dans les limites de la définition donnée plus haut. Tant que la dernière tranche vocalique n'a pas disparu, la consonne qui précède demeure, non pas nécessairement intacte, mais indemne des modifications propres à la finale. Et ceci n'est pas un truisme. Soient des types indo-européens **wl̥qʷos*, **k̑r̥nom*. Les altérations concernent la voyelle de la dernière tranche et la consonne qui la suit : le nominatif gotique *wulfs* perd la voyelle finale et garde la consonne ; le runique *horna* (i.-e. **k̑r̥nom*) perd la consonne et garde une voyelle. Mais pour voir la consonne qui précède *-os*, *-om* attaquée, il faudra descendre beaucoup plus bas dans l'histoire de l'évolution des finales. Cette résistance de la consonne à la place que nous venons de dire est particulièrement sensible dans les mots iraniens cités par M. Gauthiot : quoique le pehlevi, par exemple, montre une usure déjà très avancée de la finale, qu'il ne garde de la déclinaison qu'une forme pour le singulier et une autre pour le pluriel, les distinctions casuelles ayant disparu, on ne voit pas cependant dans cette langue que la consonne qui précédait la tranche dernière soit entamée.

Les monosyllabes (chapitre III) échappent en gros aux lois de la finale parce qu'une même syllabe ne peut présenter en même temps les caractères de l'initiale et ceux de la finale. Tantôt c'est le premier élément qui devient prépondérant et alors le monosyllabe obéit à des règles qui ne sont plus celles de la fin de mot ; tantôt il s'affaiblit et se réduit dans la phrase à un élément pour ainsi dire sans valeur. Beaucoup de langues répugnent au monosyllabisme et s'ingénient, semble-t-il, à éviter qu'un mot de sens plein soit formé d'une seule syllabe. Ils s'allongent, prennent des désinences qui ne leur apparte-

naient pas à l'origine, s'incorporent des enclitiques. Ou bien, incapables de subsister tout seuls, ils s'appuyent sur le terme suivent, deviennent régulièrement proclitiques. Ce chapitre insiste sur la somme considérable de renseignements que peuvent nous fournir les monosyllabes. Il montre en même temps le danger qu'il y aurait à oublier les caractères divers qu'ils peuvent revêtir. Certaines lois, par exemple, celles de l'intonation en lituanien, sont générales, englobant les monosyllabes comme les autres mots du langage : ainsi **tô* et **galwô* sont uniformément abrégés en *tà*, *galvà*. En germanique, au contraire, le traitement des monosyllabes est indépendant des lois de l'intonation. En réalité, si les monosyllabes fournissent des données intéressantes, on ne saurait user de leur témoignage pour l'indo-européen proprement dit. M. Gauthiot réduit leur finale à l'occlusive ou semi-occlusive qui les termine ; mais cette définition est arbitraire, vu qu'il n'y a nulle part uniformité de traitement. Si la finale de *rem* a pu être « fortifiée » (cf. p. 64, 65) au point de se maintenir dans la nasalisation du franç. *rien*, c'est qu'elle n'était pas une finale dans le même sens que celle de *navem* qui donne *nef* ; et le raisonnement est le même si l'on part de l'indo-européen et non du latin.

Lorsqu'une consonne du sanscrit, notée sourde à la pause, se trouve devant sonore (voyelle, sonante, occlusive), elle devient sonore. De même en latin et dans les autres langues italiques on trouve *d* dans *fhefhaked* « fecit » *feced*, osq. *deded* « dedit » pour la dentale finale des désinences secondaires. C'est, semble-t-il, la généralisation de la forme sonore que le sanscrit n'admet que devant sonore. En slave, l'alternance de *bes-* et de *bez-*, de *vŭs-* et de *vŭz-*, de *ras-* et de *raz-*, etc., a été expliquée par M. Meillet

comme dépendant d'une loi de sandhi analogue. Les faits du germanique ne s'opposent pas non plus à ce que l'on reporte à l'indo-européen une loi formulée dans les mêmes termes que celle du sanscrit. La thèse de M. Gauthiot, qu'il s'efforce de démontrer dans son chapitre IV[e], c'est qu'à l'origine on trouvait partout la loi de sonorisation du sanscrit. Nous ne pensons pas qu'il soit parvenu à l'établir. Des alternances d'*s* et de *z* devant sourde et sonore en finale, des sonorisations de *p*, *t*, *k*, au moins devant voyelles dans la même position, se rencontrent dans une foule de dialectes anciens et modernes. M. Brugmann a signalé des lois de ce genre en allemand (*Grundriss*, I[2], p. 884) ; nous en connaissons en néerlandais (dialectes du Limbourg) (1). L'étude de parlers voisins montre qu'il peut y avoir de grandes divergences dans le sandhi de dialectes très rapprochés et il faudrait par conséquent un accord tout à fait frappant entre les idiomes indo-européens pour qu'on pût tenir pour acquise la manière de voir de M. Gauthiot. Cet accord n'existe même pas dans chaque rameau séparé. L'*s* finale est partout ʀ (issu de *z*, comme le montrent les emprunts finnois et lapons) (2) en germanique du nord, *s* alternant avec *z* en gotique, zéro ou *s* dans le germanique occidental (des monosyllabes du vieux haut-allemand présentent *r* : *mir*, *wir*, *hwer*, etc.) Ainsi isl. *dagar*, got. *dagōs*, v. h. all. *taga*, ags. *dagas*, v. sax. *dagos* « jours ». Les alternances de *s* et *z* en gotique sont intéressantes, mais elles ne nous renseignent qu'imparfaitement. Ce sont des formes de la prononciation

(1) Cf. Grootaers, *Het dialect van Tongeren*, § 58 (Leuvensche Bijdragen, VIII, (1908), p. 239 et suiv.).

(2) Noreen, *Geschichte der nordischen Sprachen* (3[e] éd. du *Grundriss der germ. Philologie*), p. 97.

réelle qui se sont glissées en contrebande dans le gotique d'Ulphilas, lequel évite en principe les doublets syntactiques. Et en tout cas, la règle qu'elles laissent apercevoir ne coïncide pas avec l'usage des autres dialectes. Non seulement une *-s* finale indo-européenne comme dans *ainz-u*, *wileiz-u*, devient *z* devant une enclitique sonore, non seulement *riqis* présente à l'occasion la forme *riqiz* (*ist*), mais une *s* primitivement intérieure comme celle du génitif *þis*, *anþaris* se change en *z* dans *þizei*, *anþarizuh* (cf. Streitberg, *Got. Elementarbuch*[3], p. 50, 90, 91). Or ce dernier traitement s'oppose avec la plus grande netteté à l'islandais *þess*, *annars*, v. h. all. *thes*, *anderes*. De plus, rien ne nous garantit que là où le *z* n'est pas attesté l'alternance fût en usage : disait-on **dagōz-uh* (cf. isl. *dagar*) ou **dagōs-uh* (cf. ags. *dagas*) ? Enfin **dagōz-uh* n'implique pas encore **dagōz allai*. La conclusion prudente serait à notre avis, qu'il existe des alternances, mais que nous ignorons le détail des lois qui les régissent. Ce qu'on a appelé la loi de Verner en anglais moderne (Jespersen, *Modern English Grammar*, I, § 6, 5 et suiv., p. 199 suiv.) nous montre également des alternances d'*s* et de *z* de *þ* et de *đ*, d' *f* et de *v*. Mais une orthographe même fort exacte nous permettrait difficilement d'en deviner le principe si nous ne connaissions la langue que par l'écriture. Nous croyons donc que les données fragmentaires du gotique ne doivent être utilisées qu'avec beaucoup de prudence.

On sait que dans un bon nombre de groupes indo-européens, les occlusives de la langue-mère sont tombées en finale : gr. τό(δ), ἔφερε(τ) ; de même en slave, en germanique et ailleurs. En sanscrit, ces mêmes phonèmes étaient « écrasés », « affaiblis » ou « retenus » d'après les descrip-

tions des auteurs indigènes (1) ; et d'après M. Gauthiot, il en était de même en indo-européen. C'est ce qu'indique déjà le titre du chapitre V[e] « Occlusives finales ; leur caractère implosif ». Si ce n'est là qu'une hypothèse, on avouera que c'est la plus plausible et celle qui rend compte du plus grand nombre de faits. M. Brugmann veut que l'amuïssement des occlusives finales soit en grec une généralisation du traitement de la pause (2) et ce n'est évidemment pas impossible. Mais combien n'est-il pas plus rationnel de supposer le caractère implosif partout, sauf devant voyelles, comme le fait M. Gauthiot (cf. *Fin de mot*, p. 92). Nous ne suivrons pas l'auteur dans ses discussions relatives à la valeur du *ṭ* (*ṯ*) avestique, non plus que sur le terrain de la dialectologie finnoise. Ce dernier groupe donne des exemples contemporains d'amuïssement d'un *-k* final et montre en même temps qu'en principe le cas d'un mot suivi d'une enclitique diffère toujours des autres cas de sandhi autant que de la phonétique intérieure. Nous savons par exemple que *σϝοδ τι(δ) a donné ὅττι ; mais ce traitement diffère à la fois de ἴστε (rac. ϝιδ-) et de τὸ τέκνον (de *τοδ) (3). De même les proclitiques doivent être traités à part. M. Gauthiot eût probablement modifié quelque peu son exposé, s'il avait pu connaître la formule nouvelle que M. Ehrlich a donnée pour la loi rythmique des préverbes chez Homère (4). Mais c'est là un détail qui n'enlève rien à la valeur des observations générales de notre auteur.

---

(1) Gauthiot, *Fin de mot*, p. 91 ; Meillet, *Introduction*, 3[e] éd., p. 117.
(2) *Abrégé*, § 356, 11.
(3) Voir Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*[4], p. 619.
(4) H. Ehrlich, *Untersuchungen über die Natur der griech. Betonung* (1912), p. 20.

Le sort de la sifflante finale, qui fait l'objet du sixième chapitre, ne peut guère être étudié qu'en arique. Nous avons vu le développement peu homogène du germanique (ci-dessus, p. 245 et suiv.); partout ailleurs le maintien (pour le latin il est plus exact de dire le rétablissement) de la sifflante sourde en toute position ou bien sa chute pure et simple effacent les nuances que pouvait présenter le traitement primitif. Suivant son habitude, M. Gauthiot nous donne, dans ce chapitre, une recherche très fouillée des conditions phonétiques de l'arique ; les remarques sur la chute du *z* dans le groupe *-āz* (skr. *-ā* devant sonores), la discussion de l'évolution *-az* → *-ō*, méritent d'être lues avec la plus grande attention. Mais avons-nous le droit de conclure de l'arique à l'indo-européen ? Il ne nous semble pas, tant qu'aucun autre rameau ne fournit pas de ressemblances vraiment frappantes avec le développement indo-iranien.

Nous n'avions considéré jusqu'ici que des finales terminées par une seule consonne. L'indo-européen possédait des groupes plus compliqués : *-nt*, *-ns*, *-ms*, *-n*(*t*)*s*, *-ls*, *-rs* (chapitre VII). L'implosive finale est débile : sa chute presque universelle dans les diverses familles linguistiques le montre. La double occlusive n'est en réalité qu'une double implosive : dans la finale de *γαλακτ le *k* se termine après l'implosion pour l'articulation du *t* et celui-ci, en finale, est également implosif : d'où γάλα avec chute des deux consonnes. Les dialectes à spirantes ouvrent la première occlusion et assurent ainsi à la finale un appui moins fragile que l'occlusive primitive. Le zend et l'irlandais fournissent des exemples de cette observation. Il n'en est pas de même des finales indo-européennes en *st* où *t* est traité (au moins en avestique et en grec) comme

une finale ordinaire. M. Gauthiot dans sa revue des divers groupes aboutit à cette constatation originale que *-ts* n'apparaît pas en indo-européen. Partout où l'on attendrait théoriquement la rencontre de ces deux phonèmes (nom. sg. d'un thème en dentale, dor. πώς, lat. *pēs*, participes en *-nts*, etc.) les choses s'expliquent aussi bien, sinon mieux en partant de *ss* ou *s* intense. On notera aussi, pour le grec, le contraste signalé à propos de *κηρ̥δ, avec chute ancienne du δ et par suite sans abrègement de la voyelle, qui s'oppose à ἔμιγεν, ἔγνον de -ηντ, -ωντ où le τ conservé plus longtemps a donné lieu à l'abrègement de η, ω devant *-nt*. Pour *-ns*, un des groupes finaux les mieux attestés, M. Gauthiot insiste en détail sur l'originalité de son traitement qui s'oppose nettement, par exemple, à celui de *-rs*. Les groupes plus compliqués sont laissés de côté, et avec raison, car ils sont en grande partie théoriques. Seul *-nts* est étudié avec quelque détail, mais, en fait, il se confond avec *ns* (*s* intense) et la discussion exhaustive sur les nominatifs des thèmes en *-nt-* en sanscrit montre que ces formes sont peu transparentes et, en tout cas, que l'on ne saurait déterminer avec certitude le type indo-européen dont elles dérivent.

Les sonantes (nasales, liquides) en fin de mot font l'objet du chapitre huitième. Le *r̥* est rare, l'*l̥* n'est pas attesté ; M. Gauthiot lui-même ne trouve que très peu de chose à tirer des quelques cas certains du sanscrit et du grec. Les nasales donnent des exemples d'un traitement original en arménien et en latin. Dans *nōmen* de **nōmn̥*, *septem* de **septm̥* le vocalisme *e* (non *i*) présenterait la trace d'un développement ralenti. Les *m̥* et *n̥* finales donnent régulièrement *a* en indo-iranien, tout comme en médiale ; *-an*, *-am* sont des perturbations analogiques

ainsi que l'a déjà montré M. J. Wackernagel (*Ai. Gr.*, I, § 8 c) : M. Gauthiot a sans doute raison ici avec M. Meillet contre M. Brugmann qui enseigne encore que le traitement *-am* est phonétique. Le résumé qui suit du développement des nasales en latin et en germanique est, au moins en ce qui concerne le dernier, d'une brièveté énigmatique. Il eût été plus simple et plus exact de dire que les voyelles brèves finales suivies de nasales sont plus résistantes à l'usure de fin de mots que les mêmes voyelles non nasalisées. Ce qui est dit du traitement hellénique est fort précis parce que l'amuïssement du -ν se passe à l'époque historique. Mais ce ne sont là que choses secondaires, du moins l'auteur passe avec grande rapidité sur ces divers points. Quelle était la finale indo-européenne *-m* ou *-n* ? Le latin *equo-m* est-il plus ancien que le grec ἵππο ν ? MM. Meillet (en dernier lieu *Introduction*[3], p. 119) et Gauthiot (*Fin de mot*, p. 158-163) penchent pour la priorité de l'*n* et, à défaut de preuve décisive du contraire, cette opinion n'est nullement invraisemblable. Essayons de résumer le raisonnement serré du phonéticien rigoureux qu'est M. Gauthiot. Si l'on considère toute finale comme implosive, l'*m* (ou *n*) de la fin était dans un bon nombre de cas un phonème débile analogue à l'*m* finale latine, à l'anusvāra du sanscrit. C'est trop peu pour trancher la question ; reste la forme de la pause qui est *-m* en arique. Or, à la pause, on conçoit que l'articulation labiale, plus faible en général, domine dans les idiomes (arique, latin) qui ailleurs présentent une nasale très réduite. Si nous comprenons bien M. Gauthiot — cette page comme d'autres de son ouvrage demande de véritables efforts d'attention — son système suppose à l'origine une articulation réduite de la nasale finale devant

voyelle. La rencontre du latin avec plusieurs exemples du védique ne peut être l'effet d'un développement indépendant de chacun. Or il y a et en sanscrit et en latin des traces certaines du passage à *-m* d'une *n* devenue finale. Donc c'est d'*n* qu'il faut partir. Mais l'hypothèse est invérifiable et l'accord de l'iranien avec le grec est tout aussi probant en sens contraire que celui des quelques exemples védiques avec le latin. M. Gauthiot admet lui-même une alternance *n/m* en indo-européen : **sen* : **smijə*, cf. gr. ἕν μία. C'est qu'à une époque plus ancienne encore on a dû dire **sem* : **s(e)mijə*, par suite l'hypothèse, intéressante en phonétique, est artificielle du point de vue systématique.

Dans son chapitre IX, M. Gauthiot touche aux questions de quantité des voyelles finales ouvertes (1). Il est certain que l'on disait **wĕ* et **wē* « ou » (gr. ἠέ, skr. *vā*), qu'il a existé des vocatifs en *ē*, lit. *vil̃kè* = i.-eur. **wl̥qʷē*, que la désinence *-me* se montre aussi sous la forme *-mē* (got. *baíraima*, lit. *eimè*). L'augment nous montre également une double forme, brève dans la très grande majorité des cas, longue dans ἤμελλον (déjà chez Hésiode), skr. *ắrāik* et ailleurs, surtout devant *v*, *r*, *y* (Gauthiot, p. 178-179). Pourquoi ces alternances et d'où vient que dans la majeure partie des cas la quantité est rigoureusement fixe? Il nous paraît téméraire de supposer que l'on ait voulu éviter des confusions possibles, par exemple entre **qʷe* « et » et **qʷē* « par quoi » (ib. 179). Dans tout langage la prononciation normale admet sur un point ou l'autre un certain flottement, qui s'explique ne fût-ce que par le compromis de

(1) M. Gauthiot a eu la patience de parcourir la longue série des discussions entre védisants sur la quantité variable des finales ouvertes dans le Rigveda. Nous n'essayerons pas de les résumer.

plusieurs parlers individuels. Ce flottement s'observe dans la quantité de certaines syllabes et peut n'avoir aucune autre origine ; souvent l'une des deux alternatives finit par devenir significative de telle nuance de sens ou devient l'indice de telle unité dialectale. Dès lors elle tend à s'éliminer. Mais ce serait encore une fois faire de l'indo-européen un tout trop cohérent et trop logique que de vouloir rendre raison de toutes les alternances qu'il présente. Aussi bien M. Gauthiot ne nous donne-t-il ces explications que comme des conjectures. La recherche me semble plus féconde là où l'auteur examine quelles voyelles étaient susceptibles d'allongement et quelles y étaient réfractaires. Il n'est pas sans intérêt de constater que l'*ə* n'apparaît jamais comme long, que l'*i* et l'*u* sont beaucoup moins souvent allongés que l'*e* et l'*o*. M. Gauthiot qui est, comme on l'a vu (ci-dessus, p. 238), partisan d'un système où *i* et *u* ne sont que des coëfficients sonantiques et non des voyelles, triomphe de cette conclusion, qu'il a soin selon son habitude de nous exposer en fonction de la phonétique générale. « On sait que les voyelles les plus fermées [*i*, *u*] sont de façon générale, moins vocaliques et plus brèves que les autres » (p. 189). Cette remarque est appuyée d'une foule d'observations faites expérimentalement sur des parlers modernes. Mais, quoi qu'il en soit de la question de principe, les faits sont bien tels que les expose M. Gauthiot : le flottement de quantité, à de rares exceptions près, ne s'observe qu'en finale de mot ou en finale de composé. Dans ce dernier cas, surtout en sanscrit où les exemples d'*ū* et d'*ī* se rencontrent principalement, l'extension analogique d'un procès indo-européen est très vraisemblable. Il y a de véritables exceptions : **k̂lū-* : **k̂lu-*, **rūdh-* : **rudh-*, **wīros* :

**wiros*, **sūnus* : **sunus* (je ne sais pourquoi ce dernier mot est rattaché, p. 186, aux monosyllabes ; nous connaissons le mot **sū-* porc, mais je ne vois pas d'homonyme signifiant fils) ; M. Gauthiot s'en est tenu avec raison à quelques exemples certains et partant plus démonstratifs qu'une longue série d'instances discutables. Ce sont là encore une fois autant d'« antinomies » qui nous prouvent que, malgré la logique incontestable de sa structure, l'indo-européen n'était pas parfait comme un volapük. Et c'est aussi, ne l'oublions pas, une des garanties de la crédibilité de nos conclusions relatives à la langue mère.

Au chapitre X^e^, traitant des longues et diphtongues finales, M. Gauthiot, après un exposé très lumineux des deux intonations, douce et rude du lituanien, décrit avec un rare bonheur d'expression les rapports de l'intonation avec les lois de la finale en germanique et en baltique : « les tranches douces résistent mieux à l'usure que les rudes en fin de mot et mettent, toutes choses étant égales, plus de temps à disparaître ». C'est en même temps une formule très prudente, car il est dangereux, comme l'observe M. Gauthiot, de faire de la tranche douce une longue valant trois mores, alors que la métrique ne justifie pas cette distinction. Ce n'est pas du reste que l'intonation soit sans rapport avec la métrique. L'indo-iranien, lui, admet dans certains cas qu'une finale d'intonation douce compte pour deux syllabes. Dans son livre si suggestif sur l'accentuation grecque (1), M. Ehrlich explique la diectase homérique comme l'avait déjà fait M. Kretschmer, par une prononciation de la voyelle avec double sommet d'accent. Si cette appréciation est fondée, il en résulte

(1) *Untersuchungen über die Natur d. griech. Betonung*, p. 225 ; cf. *Rhein. Mus.*, 63, p. 107 et suiv.

une ressemblance frappante entre la diectase grecque en syllabe non finale et le même phénomène dans les finales d'intonation douce de l'indo-iranien. Cette constatation est intéressante parce qu'elle montre qu'il n'y a aucune différence essentielle entre le circonflexe grec des pénultièmes et celui des finales, même au point de vue indo-européen. L'abrégement des finales, rudes ou douces, s'est fait, d'après M. Gauthiot, par l'usure de la partie médiane de la longue, et cela aussi bien pour les diphtongues à premier élément long que pour les longues proprement dites. Il faut lire ces pages dans le texte (p. 202 suiv.). Elles sont lumineuses pour qui a pratiqué les *Auslautgesetze* germaniques et lituaniennes, et se prêtent mal à être résumées. Notons cependant que M. Gauthiot, ennemi déclaré de l'hypothèse de longues de trois mores, est amené à figurer par **oooi* un groupe ῳ (λύκῳ), pour mettre en évidence l'absence d'équilibre entre les deux éléments de la diphtongue. Ceci nous montre que la théorie qu'il combat, à raison croyons-nous, n'est pas aussi « a priori » qu'il semble le dire. De plus on s'étonne de ne pas trouver la moindre allusion à la *pluti* du sanscrit. Ce phénomène, qui est peut-être exclusivement indien, est cependant un cas bien constaté de voyelle ultra-longue. Cette discussion eût pu être rattachée à celle que l'on trouve dans un chapitre précédent (p. 177 et suiv.) sur des cas comme *vr̥ṣabhā* vocatif (*R. V.*, VIII, 45, 22 et 38) : c'est là aussi, semble-t-il, un allongement facultatif. Mais n'en demandons pas trop ; même où a passé M. Gauthiot, il reste à glaner.

On lira avec non moins d'intérêt les pages (205-208) où l'auteur esquisse à larges traits le sort des diphtongues longues en indo-européen (c'est-à-dire des voyelles longues

suivies de *i*, *u*, *m*, *n*, *r*, *l*) en faisant apparaître la débilité de l'élément sonantique, non seulement en finale, mais encore devant certaines consonnes, comme dans les alternances parallèles **djēus* **djēm*, **ok̂tōu* **ok̂tō*, **mātēr* **mātē*. Dans les détails, il faut être comparatiste exercé pour suivre l'exposé souvent trop rapide de l'auteur. Du reste, certaines comparaisons sont forcées : je veux bien que got. *fadar* (i. e. *-ēr*) et *anstai* (dat. sg. de *-ēi*, cf. πόληι) soient parallèles, mais, dès le v. h.-allemand, l'usure des terminaisons et le syncrétisme des cas rendent vaines pour une bonne part les tentatives d'identification. Dans v. h.-all. *anst* le génitif et datif singuliers, le nominatif et accusatif pluriels ont uniformément *ènsti* correspondant à *anstais*, *anstai*, *ansteis*, *anstins* du gotique et il est certain que la plupart des féminins confondent au singulier le génitif et le datif.

Le dernier chapitre (XI) commence par une récapitulation des systèmes d'accentuation qui, comme celle du latin, de l'iranien, du sanscrit (dans la prononciation moderne), etc., tiennent compte de la finale dans leurs lois essentielles. Ceci nous montre une fois de plus la finale prenant une place à part dans le mot. Mais en indo-européen cette syllabe a un rôle plus considérable encore, vu l'importance de la désinence, qui est hors pair, tant par sa forme que par sa fonction syntaxique (p. 216) ; et la métrique ancienne, celle du vers latin (saturnien), védique, avestique ou grec (mètres saphiques et alcaïques), est régie par une coupe obligée non moins que par l'alternance des brèves et des longues. La coupe, comme nous le montre M. Gauthiot, n'est pas une pause ; ce n'est qu'une fin de mot. « Ainsi la finale indo-européenne était non seulement traitée de façon particulière, sentie

comme quelque chose de spécial, mais elle était utilisée, ainsi que tout autre élément de la langue, comme moyen d'expression artistique » (1).

Dans son compte rendu de l'ouvrage de M. Gauthiot, M. Meillet insiste sur une conséquence qui n'est qu'indiquée par l'auteur à propos de l'accentuation (2). C'est que la finale ne reçoit jamais un accent fixe. Il se peut, comme en français, que la pénultième accentuée devienne finale par l'amuïssement de la syllabe suivante ; mais ceci n'enlève rien à la portée de l'observation, car l'accentuation française est en fait l'accentuation latine conservée.

Nous conclurons ce résumé forcément inadéquat du livre de M. Gauthiot en engageant tous ceux que la grammaire comparée intéresse à lire l'ouvrage lui-même. M. Gauthiot a établi fortement ses thèses maîtresses : il existe une fin de mot obéissant à des lois propres ; elle peut se définir rigoureusement comme étant la dernière tranche vocalique avec les éléments qui suivent, à l'exclusion de la consonne qui précède. Ces conclusions, l'auteur nous l'indique (p. 225), ne valent pas uniquement pour l'indo-européen, elles ont une portée plus générale. Des comparaisons avec le sémitique ou le finnois se sont présentées d'elles-mêmes sous sa plume ; il ne les a pas repoussées, mais il laisse à d'autres le soin d'appuyer ses résultats « de recherches du même genre sur d'autres domaines » (ibid.). Ceux qui suivent depuis quelques années le mouvement des idées en linguistique n'auront pas de peine à discerner l'originalité de cette étude dans sa méthode comme dans ses résultats et on se rendra compte que ce genre de recherches nous éloigne

(1) *La fin de mot*, p. 221. — Cf. Meillet, *Introduction*, 3e éd., p. 117.
(2) *Bulletin de la soc. de ling.*, XVIII, p. cc.

considérablement des idées reçues quasi-universellement il y a peu de temps encore. Le terme de « mot » était de ceux qu'on évitait de prononcer de crainte de passer pour un profane et un ignorant : la science ne connaissait que « la phrase » (*der Satz*), bloc sans fissures d'après le type du *pāda* sanscrit. Depuis Schleicher on a mis souvent de l'indo-européen sur le papier. Dans les reconstructions de M. Gauthiot, c'est devenu une langue vivante, réellement parlée, et dont l'oreille peut suivre tous les détails, depuis l'intonation musicale de ses syllabes pleines, jusqu'au bruit étouffé (*pīḍita-*) de ses implosives finales.

JOSEPH MANSION.

Note sur les Corps du Bouddha

Sommaire : Introduction. § 1. Les expressions *dharmakāya* et *rūpakāya* dans la littérature canonique ; § 2. La philosophie de l'Abhidharma ou du Petit Véhicule ; § 3. « Les *dharmas* qui font un Bouddha » et le *rūpakāya*, d'après l'Abhidharma ; § 4. Les philosophies orthodoxes du Grand Véhicule ; § 5. Bouddhologie du Grand Véhicule : écoles orthodoxes ; § 6. Bouddhologie « immanentiste », Mantrayāna.

Introduction.

Pour se faire une idée exacte des Corps du Bouddha, c'est-à-dire d'un chapitre important de la « bouddhologie », il faut embrasser toute l'histoire du Bouddhisme, depuis les origines jusqu'aux mythologies et aux théosophies si pénétrées de Çivaïsme qu'elles méritent à peine le nom de bouddhiques. Il faut aussi passer en revue diverses philosophies, dont quelques-unes sont abstruses et compliquées. C'est une tâche délicate, surtout si on vise, non seulement à être compris par les professionnels des recherches bouddhiques, mais encore à fournir aux historiens de l'Inde des idées claires et des renseignements certains. Et c'est là notre ambition.

Il sera donc utile de résumer, dans le langage le plus simple, les points que nous aurons à étudier.

1. L'ancienne tradition bouddhique, héritière fidèle de l'enseignement du Maître, voyait dans Çākyamuni un « simple mortel » ; mais cet homme, parvenu à la par-

faite sapience, est un *tathāgata*, le révélateur de la doctrine de salut (*dharma*). C'est à ce titre que Çākyamuni est intéressant. Il ne suffit pas de voir sa forme visible (*rūpakāya*), il faut voir en lui la Doctrine, car il a pour vrai corps (*kāya*) la Doctrine (*dharma*), il est la « Doctrine incarnée » (*dharmakāya*).

2. La scolastique retient cette expression *dharmakāya* ; mais elle entend par *dharma*, non plus la Doctrine, mais les *dharmas*, c'est-à-dire les petites réalités transitoires dans lesquelles le vieux Bouddhisme pulvérise toutes les unités psychiques ou matérielles. *Kāya* signifie « collection ». Pour les bouddhistes, il n'existe pas d'*individu* (*pudgala*) ; il n'existe que des *dharmas*, des données élémentaires dont l'ensemble forme de pseudo-individualités : c'est la thèse du *pudgalanairātmya*, de l'inexistence en soi de l'individu.

Le *dharmakāya* d'un Bouddha, c'est donc le Bouddha lui-même, c'est la collection, l'aggrégat et la série des éléments psychiques et matériels qui constituent l'individu qu'on appelle un Bouddha, son âme et son corps, dans notre langage occidental. — Mais *dharmakāya* s'entendra au propre des « éléments » qui font que cet individu est un Bouddha.

Le Bouddha, en tant qu'il est visible, le *rūpakāya*, « corps visible », collection des *dharmas* visibles ou matériels, n'est qu'une portion du Bouddha. Ces *dharmas* visibles, plus les *dharmas* invisibles, sensations, pensées, etc., sont tout le Bouddha.

3. Mais il faut distinguer trois écoles.

A. L'école d'Abhidharma ou du Petit Véhicule, constituée vers le premier siècle de notre ère (?) ou plus tôt, qui continue la plus ancienne tradition, et ne fait qu'éla-

borer les idées essentielles de la littérature canonique. Cette école croit à la réalité substantielle des *dharmas*, et sa critique s'arrête à la négation de l'individu (*pudgala-nairātmya*).

B-C. L'école Mādhyamika ou nihiliste (premier siècle de notre ère ?) et l'école Vijñānavādin ou idéaliste (un peu postérieure ?) nient l'existence en soi des *dharmas :* c'est la thèse du *dharmanairātmya*, qui caractérise les philosophies du Grand Véhicule. Ces deux écoles tiennent que tous les corps et toutes les pensées sont « vides » (*çūnya*). La réelle nature (*tathatā*) des choses comme des individus, des Bouddhas comme de tous les êtres, c'est la « vacuité » (*çūnyatā*) ; et l'expression *dharmakāya* peut être comprise dans le sens de « réelle nature », « corps essentiel » (*svābhāvika kāya*).

4. Cependant les idées religieuses ont évolué, et le Bouddha, de simple mortel, est passé « dieu ».

Certaine secte croyait, avant l'époque même d'Açoka (?), que Çākyamuni ne fut qu'un double magique d'un réel Çākyamuni, homme devenu Bouddha depuis très longtemps et régnant dans le ciel Tuṣita. — De là à lui accorder une manière d'éternité, la transition est facile.

Le corps visible (*rūpakāya*) se dédouble donc en un « corps glorieux » (*saṃbhogakāya*), le vrai corps visible du Bouddha trônant dans le paradis (*Sukhāvatī*....) pour le bonheur et l'édification des saints ; et en « corps magiques » (*nirmāṇakāyas*), que rien n'empêche en effet de multiplier : c'est par leur intermédiaire que le Bouddha remplit sa tâche de salut.

Telle est la bouddhologie du Grand Véhicule.

5. Les écoles du Grand Véhicule dont nous avons parlé ci-dessus (3, B-C) connaissent le corps glorieux et les

corps magiques ; mais elles les interprètent en fonction de leur philosophie, que nous appelons « orthodoxe », parce que cette philosophie n'est que le prolongement de la philosophie du Petit Véhicule, l'expression outrée de la pensée maîtresse du Bouddha : « Tout est vide ».

Mais une partie de la spéculation bouddhique est nettement « hétérodoxe ». Dès le Vme siècle (?), certaine école croit à l'éternité, et par conséquent à l'existence en soi du Bouddha. Le *dharmakāya* peut être conçu comme une substance transcendante, matrice du « corps glorieux » et des « corps magiques ». Des conceptions monistes ou panthéistiques dominent dans le Mantrayāna, « Véhicule des formules », qui se distingue nettement du Grand Véhicule, au point de vue, du moins, des principes.

§ Ier

Les expressions *dharmakāya* et *rūpakāya* dans la littérature canonique.

1. Le Bouddha fut vénéré par ses disciples. La tradition, qui paraît très digne de foi, nous dit quelle fut son attitude à l'égard des moines et des laïcs. Sans condamner la dévotion, blâmant même les rigoristes qui blâment la dévotion, il rappelle que les Bouddhas sont des guides, les hérauts de la doctrine de salut (*Dharma*). Si on se fait moine, ce n'est pas pour obtenir le paradis, c'est pour obtenir la délivrance définitive de la souffrance, le Nirvāṇa : et le culte du Bouddha ne conduit pas le dévot au Nirvāṇa. C'est la Doctrine qu'on doit vénérer, étudier, pratiquer. Le Bouddha ne vaut que par la Doctrine qu'il a enseignée. Aussi, à la mort du Maître, les moines lais-

sèrent aux laïcs le soin des funérailles : « Nous avons seulement à nous occuper de la Doctrine ». Le Maître, en effet, avait dit : « Lorsque je serai mort, que la Doctrine soit votre recours ».

Il s'était exprimé en termes plus formels : « Celui qui est près de moi et touchât-il mon vêtement, s'il est convoiteux ......, il est loin de moi et je suis loin de lui. Il ne voit pas la Doctrine et, ne voyant pas la Doctrine, il ne me voit pas. Celui qui est à cent lieues de moi et qui n'est pas convoiteux ......, il est près de moi et je suis près de lui ; car il voit la Doctrine et, voyant la Doctrine, il me voit ». — Celui qui connaît le Bouddha par le dehors, par la forme visible (*rūpeṇa*), s'il ne voit pas la doctrine, il n'est pas un bouddhiste, un fils du Bouddha, parce qu'il n'est pas l'héritier de la doctrine (*dharmadāyāda*) dont le Bouddha est le maître, le propriétaire (*dharmasvāmin*). Il ne voit pas vraiment le Bouddha, car « le Bouddha est la Doctrine, la Doctrine incarnée », la Doctrine vivante. La Doctrine est sa raison d'être et, on peut dire, « son corps ».

Au contraire, les fidèles, qui sont nés de la Doctrine, sont aussi les fils du Bouddha : « Ceux qui ont une foi profonde dans le Tathāgata, — c'est-à-dire dans le Bouddha révélateur de la Doctrine, — ils peuvent dire qu'ils sont les fils du Bouddha, qu'ils sont nés de sa bouche, qu'ils sont nés de la Doctrine, formés ou créés par la Doctrine, héritiers de la Doctrine. Pourquoi ? Parce que « Doctrine incarnée », (*dhammakāya*), « Religion incarnée » (*brahmakāya*), « Doctrine » (*dhammabhūta*), « Religion » (*brahmabhūta*), ce sont là des termes équivalents au terme Tathāgata ».

Ce texte (Dīgha, III, 84) est le seul à ma connaissance,

dans le Canon pāli, où se rencontre l'expression *dhammakāya*. Elle manque dans la phrase stéréotypée (Saṃyutta, IV, 94, Aṅguttara, V, 226) qui définit le Tathāgata, et cette omission rend plus significative sa rareté : « L'œil (*cakkhubhūta*), la connaissance (*ñāṇa bhūta*), la Doctrine (*dhammabhūta*), la science divine (*brahmabhūta*), le diseur (*vattā*), le héraut (*pavattā*), l'explicateur (*atthassa ninnetā*), le donneur d'ambroisie (*amatassa dātā*), le maître de la Doctrine (*dhammassāmī*), le Tathāgata ».

2. « Le Bouddha est la Doctrine (*dhammabhūta*) », « le Bouddha a pour corps la Doctrine (*dhammakāya*) », ce sont là des manières de dire, indépendantes de toute vue « philosophique » sur la nature du Bouddha. Nous ne traduirons pas inexactement, par une métaphore inverse : le Bouddha est celui en qui la Doctrine prend corps ; il est « la Doctrine incarnée », la Doctrine vivante.

3. Le texte qui suit, tiré d'un des Canons du Petit Véhicule, nous fera comprendre, mieux qu'aucune explication, le développement de la phraséologie. — Çroṇa Koṭikarṇa avait lu toutes les Écritures bouddhiques, et il était parvenu au plus haut degré de la sainteté. Cependant, si la chose essentielle est de connaître la Doctrine, vénérer celui qui l'enseigne est au moins une œuvre méritoire : « J'ai vu, grâce à mon professeur, le Bienheureux en tant qu'il a pour corps la Doctrine (*dharmakāyena*) ; mais je ne l'ai pas vu dans son corps visible (*rūpakāyena*) » — « Va, mon enfant, car les Bouddhas sont aussi difficiles à voir, aussi rares que la fleur du figuier Udumbara, qui donne des fruits sans porter de fleurs ; va ; salue ses pieds en mon nom, souhaite-lui bonne santé ... ».

§ 2.

La Philosophie du Petit Véhicule ou de l'Abhidharma.

Cette philosophie, qui remonte très probablement à Bouddha lui-même, tient tout entière dans la négation de l'individu (*pudgala*), un et permanent. Il n'existe que des *dharmas* dont le Bouddha a expliqué l'origine et la disparition.

Que faut-il entendre par *dharma ?* — « Ce mot, disait Max Müller, est difficile à traduire, bien qu'il soit facile à comprendre ». — L'homme est une collection et une série de *dharmas :* chacune de ses sensations, de ses pensées, de ses volitions, est un *dharma.* Son corps est fait de *dharmas* matériels. Le son, la couleur, l'odeur, la matière qu'on heurte sont des *dharmas* matériels. L'organe visuel, comme l'organe de l'intellection (*manas*), est un *dharma* fait d'une matière subtile. La concupiscence, la haine, l'aveuglement sont des *dharmas.*

Tous les *dharmas* sont transitoires (*anitya*) et produits par des causes, enseignait le Bouddha. La spéculation, dépassant la pensée du Maître, les regarde comme momentanés (*kṣaṇika*) : ils vont se renouvelant comme se renouvellent les divers *dharmas* qui sont les divers moments de l'existence d'une flamme.

Les *dharmas* sont des « réalités », des choses existant réellement ; et rien n'existe que ces réalités élémentaires et fragiles. De même que le char n'est que la collection des parties du char, de même l'homme n'est que la collection des réalités élémentaires, matérielles et spirituelles, qui constituent sa pseudo-individualité. L'homme et le char n'existent pas en dehors des *dharmas :* ils n'ont, en dehors

des *dharmas*, qu'une existence idéale, une existence de « désignation » (*prajñapti*), suivant l'expression technique.

Mais on observera qu'aucune de ces réalités élémentaires n'existe isolée des autres. D'une part, tout *dharma* est intimement lié à ses causes et à ses effets : sa vraie nature est d'être causé et causant ; il est un moment dans la durée. D'autre part, il forme avec d'autres *dharmas* contemporains un complexe plus ou moins solide. La couleur (*varṇa*) ne va pas sans la forme (*saṃsthāna*) ; à plus forte raison, la colère (*krodha*) suppose, outre l'aveuglement (*moha, avidyā*), tout un complexe de *dharmas* intellectuels, contact, sensation, idées, intellection. Et ce complexe intellectuel suppose, le plus souvent, un complexe physique, corps, organes des sens, chaleur et organe vital, et encore un certain lot d'actions anciennes à rémunérer, et qui sont de la matière subtile.

Un être vivant est donc un complexe et une série de *dharmas* qui vont se renouvelant. — Leur nature est infiniment diverse. Les uns sont « rétribution » ou « nés de la rétribution » ; les autres sont « passion » ou « acte ». Les uns engendrent des *dharmas* identiques à eux-mêmes : comme c'est le cas, par exemple, pour l'organe vital ; d'autres, par exemple la volition, créent des *dharmas* différents d'eux-mêmes. Les uns sont « mauvais », désir, haine, aveuglement ; d'autres sont « bons », non-désir, non-haine, non-aveuglement ; d'autres sont « indifférents », par exemple la sensation ; d'autres sont « purs », « supramondains » (*lokottara*), c'est-à-dire favorables au Nirvāṇa et non producteurs de l'existence (*laukika, sāṃsārika*) ; et nous aurons tout à l'heure à nous en occuper.

Ce complexe est susceptible de toutes les modifications imaginables ; il change, il s'enrichit, il s'appauvrit. Cha-

cune de nos pensées change ce que nous sommes. Le plus souvent, c'est à la mort, et lorsque le complexe passe dans une nouvelle existence, qu'ont lieu les transformations visibles. On cite cependant l'histoire d'un moine qui, ayant traité de femmes ses confrères, perdit ce *dharma* important qu'est le sexe viril. Mais, dans sa partie mentale, le complexe humain peut s'altérer profondément. Soit qu'on accomplisse des actes qui privent ce complexe, dans une existence à venir, de tous les *dharmas* qui en font un homme, pour les remplacer par ceux qui en font un damné ou un animal ; soit qu'on se détache complètement des passions sexuelles, des saveurs et des odeurs, des couleurs et des formes, — ce qui, dans une existence à venir, réduira le complexe à ses éléments purement intellectuels, à une âme isolée dans un paradis en dehors de l'espace dans le monde de la non-matière (*ārūpya*) ; soit, enfin, que soient introduits un à un, dans le complexe humain, des *dharmas* purs (*nirāsravas*), exempts de désir, destructeurs du désir, par exemple la connaissance du caractère transitoire des choses, etc. : ces *dharmas*, peu à peu, élimineront toutes les passions génératrices de l'acte et de la rétribution, et rendront impossible, parce qu'inutile, la formation, à la mort, d'un nouveau complexe. Par une ascèse (*yoga*) savamment graduée, et qui date, dans ses parties essentielles, du plus ancien Bouddhisme, le complexe se détruit lui-même, s'enrichissant de *dharmas* improductifs et destructeurs, éliminant les *dharmas* productifs. Les *dharmas* improductifs, sensations qui sont rétribution, organe vital qui a été créé en vue de la rétribution, vont s'épuisant par la rétribution même, et le complexe arrive, de la sorte, à s'éteindre : c'est le Nirvāṇa.

Telle est la psychologie du Bouddhisme de la scolastique sanscrite du Petit Véhicule. Moins précisée dans le détail, mais pareille en ses grandes lignes, la psychologie de la littérature canonique.

§ 3.

Les « *dharmas* qui font un Bouddha » et le *rūpakāya* (*Abhidharma*).

Les *dharmas* qui constituent un Bouddha, toute la personne que l'on appelle un Bouddha, doivent être classés en deux catégories.

1. Les premiers sont ceux « par l'acquisition desquels une certaine personne acquiert du même coup l'Omniscience et devient un Bouddha », ou, ce qui revient au même, « les *dharmas* qui valent à une certaine personne le nom de Bouddha ».

Quels sont, parmi tous les *dharmas* dont est fait un Bouddha, les *dharmas* qui font que ce Bouddha est Bouddha ? Ce sont les *dharmas* qu'on appelle *lokottara* « supramondains », c'est-à-dire « qui sont de nature à réaliser le Nirvāṇa, à détruire le complexe des *dharmas* », ou encore *açaikṣa*, c'est-à-dire qui sont propres aux Arhats, « délivrés-encore-vivants », qui possèdent le Nirvāṇa en puissance et achèvent d'user la rétribution des actes anciens.

On peut préciser. Les *dharmas* qui font que Çākyamuni est un Bouddha, sont 1) trois connaissances que Vasubandhu énumère : *kṣayajñāna*, *anutpādajñāna*, *açaikṣī samyagdṛṣṭi*, « connaissance de la destruction ; connaissance de la non-production ; vue correcte telle qu'elle est propre

aux Arhats », et 2) des sensations, des idées, des volitions, des connaissances visuelles etc., pures (*anāsravas*), c'est-à-dire exemptes d'ignorance, de désir, etc. ; et encore des *dharmas* matériels purs, une chair et des organes qui ne peuvent servir de support à des pensées souillées. Sont purs, pour la même raison, les *dharmas* matériels qui constituent les objets inanimés.

Lorsqu'on prend refuge dans le Bouddha Çākyamuni, on ne prend pas refuge dans tous les *dharmas* qui constituent Çākyamuni, mais seulement dans les *dharmas* que nous venons d'énumérer, qui font que Çākyamuni est Bouddha (*buddhakāraka dharma*). De même, quand on salue un moine, on ne salue pas l'homme de chair et de sang, mais on salue la Moralité, c'est-à-dire la matière subtile qui s'est ajoutée à son organisme lorsque cet homme a pris les vœux de religion. De même, quand on prend refuge dans la Communauté (*Saṃgha*), c'est-à-dire dans l'Assemblée de huit saints et candidats à la sainteté, on prend refuge dans les qualités particulières de ces saints, qualités qui en font une Communauté (*saṃgha*), nécessairement unanime (*saṃghībhūta*, *avyagra*) et indivisible (*abhedya*) pour tout ce qui regarde le chemin de salut.

Or tous les Bouddhas possèdent de la même manière les *dharmas* qui constituent la qualité de Bouddha : donc, quand on prend refuge dans Çākyamuni, on prend refuge dans tous les Bouddhas du passé et de l'avenir. De même prend-on refuge dans toutes les Communautés.

2. Un Bouddha n'est pas exclusivement composé de *dharmas* supramondains (*lokottaras*) et *açaikṣas*, de connaissances et de méditations productives de Nirvāṇa. Si tel était le cas, le Bouddha ne pourrait avoir de pensées

relatives au monde (*laukika*) ; il ne serait pas bienveillant ; il ne parlerait pas ..... Le Traité d'Abhidharma dit en termes formels que « le Bouddha, c'est les *dharmas* mondains (*laukika*) et les *dharmas* productifs de Nirvāṇa (*lokottara*) qui constituent un Bouddha (*buddhatvahetu*), qui font qu'on appelle quelqu'un Bouddha (*buddhaprajñaptihetu*) ». Par conséquent, des *dharmas* d'ordre mondain, — sensations, idées, volitions, connaissances, et encore *dharmas* matériels, organes des sens, organe vital, etc., — font partie du complexe physique et mental qu'on nomme un Bouddha. Ces *dharmas* « mondains » constituent le point d'appui des *dharmas* qui créent, dans un futur Bouddha, la qualité de Bouddha ; ils continuent de se renouveler jusqu'à la mort du saint.

Les *dharmas* d'ordre mondain varient, chez le même Bouddha, d'instant en instant : puisque les pensées et les volitions « mondaines » du Bouddha se succèdent et varient. Plus différents encore sont-ils chez les divers Bouddhas : identiques quant à la qualité de Bouddha, les Bouddhas ont des durées de vie très différentes, parce que « l'organe vital » (*jīvitendriya*) n'est pas, chez tous, « projeté » par les actes anciens pour la même durée ; beaucoup règnent sur une communauté respectueuse : Çākyamuni a vu sa communauté divisée par son méchant cousin, parce qu'il portait la trace d'un crime de schisme commis dans une ancienne vie, et demeurait, quoique Bouddha, soumis à la loi de rétribution.

3. Parmi les *dharmas* « mondains » qui constituent Çākyamuni, pensées ou données matérielles, on peut distinguer « avec le scalpel de la dialectique », ceux qui sont visibles : le *rūpakāya*, le « corps matériel » du Bouddha.

« On ne prend pas refuge dans le *rūpakāya*, car celui-

ci n'est pas modifié par l'acquisition de la qualité de Bouddha » ; — le corps visible de Çākyamuni reste, après l'illumination, ce qu'il était auparavant, un corps de futur Bouddha orné de toutes les « marques du grand homme » (*mahāpuruṣa*) ; — « or c'est dans le Bouddha qu'on prend refuge, et non pas dans le futur Bouddha ».

4. Je n'ai pas lu le chapitre de l'Abhidharmakoça (VII, 34) qui traite ex-professo du *dharmakāya*. On voit bien, cependant, que ce mot qui, étymologiquement, peut désigner l'ensemble des *dharmas*, différents dans chaque cas, qui constituent chaque Bouddha, doit s'entendre au propre des *dharmas* qui constituent la qualité de Bouddha de tous les Bouddhas.

§ 4.

Philosophies du Grand Véhicule — Nihilistes (*Mādhyamika*) et Idéalistes (*Vijñānavādins*)

Les écoles du Grand Véhicule ne condamnèrent pas la vieille ontologie (§ 2) ; mais elles la jugèrent insuffisante. — Cette ontologie correspond exactement à l'apparence des choses, à l'expérience : tout se passe comme si les choses et les êtres vivants étaient composés de *dharmas* substantiels ; et, pour arriver au Nirvāṇa, il faut suivre le chemin que les Anciens ont défini : éliminer les *dharmas* qui engendrent de nouveaux *dharmas* ; insérer, dans la série et dans le complexe que nous sommes, des *dharmas*, des connaissances, qui arrêtent le renouvellement des *dharmas*. — Mais, par cette méthode, on mettra fin à une existence qui est vide de réalité en soi, car les *dharmas* n'existent pas substantiellement ; on mettra fin

à des *dharmas* « vides » qui se renouvellent en *dharmas* « vides ».

Il importe de le savoir, car la seule connaissance qui puisse arrêter le renouvellement des *dharmas* irréels, c'est la connaissance de leur foncière irréalité, ou, comme disent les deux écoles, de leur « vacuité » (*çūnyatā*).

D'accord sur ces principes, les Nihilistes et les Idéalistes diffèrent dans le sens qu'ils attribuent au mot « vacuité ».

1. Les Anciens avaient démontré que la nature vraie (*dharmatā*) des choses (*dharma*), est d'être produites par des causes (*pratītyasamutpanna*) et de concourir à la production d'un effet. Les Nihilistes observent que : « ce qui est produit par des causes n'est pas produit en soi, n'existe pas en soi. » La vraie nature des choses est de ne pas être produites en soi (*anutpannatā*). La vraie nature des choses, c'est d'être vides de toute réalité substantielle, c'est la vacuité.

La vacuité n'est, ni un principe immanent aux choses illusoires, ni le néant. Bien au contraire, la vacuité est le caractère de ce qui existe : les choses sont vides parce qu'elles sont produites par des causes ; « vacuité » est équivalent à « production par des causes », « vide » à « produit par des causes » (*çūnya* = *pratītyasamutpanna*).

L'existence (*saṃsāra*) est un processus complexe de *dharmas* qui n'ont pas en soi de raison d'exister, et qui ne peuvent exister substantiellement en raison de leurs causes, lesquelles sont des *dharmas* antérieurs qui n'existent pas par soi. Rien d'absurde, pour le Bouddhiste, à ce que des *dharmas* « semblables à une magie » (*māyopama*), — nous dirions « contingents », — donnent naissance à des *dharmas* également illusoires. Le pareil engendre le pareil.

Tous les êtres vivants sont donc des « files d'événements » (Taine) qui se prolongent depuis l'origine des temps, — c'est-à-dire depuis toujours, — jusqu'au moment où l'illusion de la réalité substantielle des corps et des idées, mère du désir, vient à disparaître. Lorsque cette illusion est détruite, le flux des *dharmas* achève de s'écouler sans se renouveler : c'est le Nirvāṇa-avec-restes ; lorsque ce flux a tari, c'est le Nirvāṇa-sans-restes, la fin de l'existence du sage qui est déjà un délivré-vivant.

Y a-t-il une différence entre l'existence et le Nirvāṇa ? — Sans doute, une opposition radicale. L'existence (*saṃsāra*) est la production continuée de phénomènes insubstantiels, mais réellement existants. Le Nirvāṇa est la fin de la production de ces phénomènes.

Mais l'école, amoureuse des jeux de mots, — qu'elle prend parfois au sérieux, — déraisonne ici : les *dharmas* n'existent pas en soi ; ils sont donc comme s'ils n'existaient pas du tout ; leur production est une non-production ; ils sont en fait non-produits ; ils sont « nirvāṇés ». L'existence (*saṃsāra*) et le Nirvāṇa, c'est la même chose.

N'oublions pas cette identification hasardée, qu'une étrange dialectique ne se lasse pas de démontrer. Nous avons dit que le Bouddhiste ne trouvait pas absurde l'hypothèse de causes insubstantielles formant chaîne depuis l'origine des temps : « De *dharmas* vides naissent des *dharmas* vides ». Mais, à certains moments, il y voit plus clair, dirait-on ; et il conclut que les *dharmas* produits par de telles causes ne sont pas produits. « Les *dharmas* sont semblables aux cheveux qu'un moine, malade des yeux, croit apercevoir dans son vase à aumônes. L'homme aux yeux sains n'a aucune idée relativement à ces cheveux : il ne les nie, ni ne les affirme, parce qu'il les

connaît dans leur vraie nature, qui est le vide, en ne les connaissant pas. »

« Vide » prend ici un sens différent de celui que nous avons dit et qui est le sens raisonnable et habituel. Lorsqu'on l'entend ainsi, on ne peut pas philosopher : « La vérité vraie, c'est le silence. »

2. Il est plus difficile de rendre compte du système des Idéalistes ou Vijñānavādins, Cittamātravādins, « philosophes qui n'admettent que l'existence de la pensée ». Nous savons que ces philosophes étaient divisés en plusieurs branches qui n'étaient pas d'accord sur plusieurs points importants ; leurs théories n'ont pas été étudiées dans le détail.

Voici la manière la plus simple de comprendre leurs vues sur la nature des choses.

L'existence est semblable à un rêve, dont les images ne correspondent à aucun objet extérieur à la pensée : les éléphants que le rêveur voit entrer dans sa cellule n'existent absolument pas en tant qu'éléphants. L'objet que l'on croit connaître en rêve, le « connaissable » (*jñeya*), est irréel en tant qu'objet, en tant que « connaissable » : ce n'est qu'une forme de la pensée. De même, l'idée que l'on a de cet objet, la connaissance (*jñāna*) visuelle que l'on a d'un éléphant, n'est autre chose que la forme (*ākṛti*) « éléphantesque » assumée par la pensée : et cette forme est manifestement illusoire. Le rêveur rêve cependant, et la pensée conserve des traces des images du rêve. Aussi s'en souvient-on au réveil.

Ceci nous donne une idée du système dont voici un exposé technique.

Il n'existe rien en dehors de la pensée : rien n'existe qu'un jeu d'images ou de connaissances qu'on doit envisager à trois points de vue.

1. Elles apparaissent comme extérieures à la pensée : mais les objets extérieurs — corps et organes des sens, objets des organes (bleu, etc.), monde-réceptacle ou univers, — ne sont que la pensée qui se pose comme objet vis-à-vis d'elle-même.

Elles apparaissent comme connaissant des objets extérieurs à la pensée : et ainsi avons-nous les notions d'une connaissance visuelle ayant pour objet les couleurs, d'une connaissance mentale ayant pour objet les qualités des objets, d'un « je » qui connaît.

Elles apparaissent, en un mot, comme objet (*grāhya*) et sujet (*grāhaka*) de connaissance ; et cette opposition comporte et suppose les notions d'être, d'essence, de différence, de nombre, etc. ; en un mot, toutes les catégories de la pensée.

En tant qu'elles se présentent sous cet aspect de dualité (*dvaya*), les images et les connaissances sont dites *parikalpita*, « imaginées ». Précisons la portée de ce terme : l'opposition de sujet et d'objet, qui est la marque de toutes nos pensées, n'est pas imaginaire, c'est-à-dire, irréelle ; elle est « imaginée », étant un cadre que nous imposons aux images ; elle est réelle ; mais elle ne tient pas à la nature même de nos pensées. Elle résulte d'une illusion : semblable à l'illusion du rêveur qui, croyant à l'existence objective des éléphants, croit, du même coup, en avoir une connaissance visuelle.

2. Envisagées d'un autre point de vue, les images ou connaissances reçoivent le nom de *paratantra*, « dépendantes », « causées ». — On se demande maintenant, non plus dans quelles catégories se moulent les pensées, — mais en vertu de quelle loi elles apparaissent et se succèdent, et d'où elles viennent. Elles ne viennent ni

d'un « moi », ni des objets extérieurs ; elles naissent les unes des autres, — mais non pas immédiatement. Les pensées successives ne disparaissent pas tout entières ; elles laissent des traces (*vāsanās*), lesquelles provoquent la naissance de nouvelles pensées qui seront versées dans le moule objectif et subjectif. Ces traces ne sont pas conservées dans les diverses pensées que reconnaissait l'ancienne psychologie bouddhique : « pensée d'une couleur bleue » , « pensée que je connais le bleu », etc. Il faut donc admettre qu'elles sont conservées par des « connaissances » d'une nature spéciale, appelées « réceptacle » (*ālaya, ādāna vijñāna*), momentanées d'ailleurs et formant série. Ce réceptable correspond à la mémoire de notre psychologie : les pensées y laissent des traces qui sont la semence (*bīja*) de nouvelles pensées.

3. On peut envisager les pensées à un troisième point de vue. On se demande maintenant ce qu'il y a de *pariniṣpanna*, c'est-à-dire de non illusoire dans les pensées.

La réponse est aisée. L'objet de la connaissance, le « connaissable » (*jñeya*) ou « ce qui est saisi par la connaissance » (*grāhya*), n'existe pas « absolument », puisque c'est une image toute subjective qui constitue cet objet, dans le rêve comme à l'état de veille. C'est par illusion (*saṃvṛti*) que la pensée connait un « connaissable ». D'autre part, la pensée en tant que « connaissant » (*jñāna*), en tant que « saisissant » (*grāhaka*), ne saisit que le dit objet illusoire. Par conséquent, c'est aussi par illusion que la pensée se pose et se connait comme connaissance visuelle..., comme sujet de la connaissance (*grāhaka*). Il n'y a « connaissance » que parce qu'il y a « objet de la connaissance », et réciproquement. Les deux termes sont solidaires.

Que peut-on dire que soit « absolument » la pensée, abstraction faite de cette dualité, « objet de la connaissance » et « connaissance » ? On ne peut évidemment rien dire de la pensée ainsi considérée ; elle est *anabhilāpya*, indescriptible, « undenotable », comme traduisait Cecil Bendall : elle est une chose dont on peut dire seulement qu'elle existe (*bhavaty eva*) ; une « chose sans plus » (*vastumātra*), sans caractère, sans essence (*viçeṣa*) — ou, pour s'exprimer avec moins de rigueur, elle est « pensée sans plus », « rien que pensée » (*vijñapti*°, *cittamātra*).

En résumé, les pensées, qui sont la seule chose qui soit, portent trois caractères (*svabhāva*). En tant qu'elles sont moulées dans les catégories d'objet et de sujet, de substance, d'essence, etc., on les dit « imaginées » (*parikalpita*), pour marquer que ces catégories leur sont imposées (*adhyāropita*) par une conception fausse.

En vue de caractériser leur origine, on les dit dépendantes (*paratantra*) : étant « dépendantes », elles n'existent pas en soi (*vastusat*, *dravyasat*) ; elles constituent une liaison, un rapport réciproque de désignations et d'idées.

Enfin, si on demande ce que sont « absolument » les pensées souillées, on répond qu'elles ne sont rien. Ces pensées existent, mais elles sont vides d'objets de connaissance et de connaissances ; elles existent, et le fait d'exister (*vastumātra*) est le seul de leurs caractères qui n'ait pas son origine dans l'illusion.

§ V. Bouddhologie du Grand Véhicule. Écoles orthodoxes.

Si nous avons bien compris la position philosophique des écoles Mādhyamika et Vijñānavādin, nous avons vu

que ces écoles distinguaient deux ordres de choses, ou, pour parler comme elles le font, deux vérités : la vérité d'apparence, d'expérience (*vyavahāra*), d'illusion (*saṃvṛti*), et la vérité absolue (*paramārtha*).

Les *dharmas* sont « vides » d'existence en soi, les pensées sont « vides » de contenu et de catégories : vérité absolue ; mais *dharmas* et pensées se continuent en série causale, comme si leur nature apparente était leur nature vraie : vérité d'apparence.

A. Examinons la bouddhologie « d'apparence ».

L'Ecole continue la tradition de la scolastique d'Abhidharma ; mais elle adopte deux thèses religieuses qui sont caractéristiques du Grand Véhicule : les Bouddhas sont de grands personnages divins, entourés de grands saints qui sont de futurs Bouddhas ; tous les êtres doivent, pour parvenir au Nirvāṇa, passer d'abord par l'état de Bouddha.

On distinguera donc trois corps du Bouddha.

1. Le *Dharmakāya*, dont la définition se superpose à peu près à celle de l'Abhidharma. C'est l'ensemble des connaissances et des qualités morales du Bouddha, aussi bien celles qui se rapportent au monde que celles qui sont productrices du Nirvāṇa : d'une part, la compassion, le pouvoir de détruire les passions de ceux qui voient le Bouddha..; d'autre part, les méditations abstruses qui aboutissent à l'inconscience : telle par exemple la méditation du néant.

2. Le *Saṃbhogakāya*, corps glorieux, le Bouddha en tant que visible, « le corps orné des trente-deux marques » : c'est le *rūpakāya*, la « forme visible » de la vieille tradition. — Mais ce corps, comme nous allons

le dire, est invisible aux simples mortels. Ceux-ci n'en aperçoivent que des doubles magiques, plus ou moins ressemblants à l'original.

3. Le *Nirmāṇakāya*, « corps créé par magie », sur lequel nous insisterons davantage.

Çākyamuni, dans le Bouddhisme du Petit Véhicule, est un homme, de naissance miraculeuse, il est vrai, et qui dans son existence antérieure régnait dans le ciel des dieux Tuṣitas, mais cependant un « simple mortel », sujet à la maladie, vivant peu de temps et subissant même la rétribution des péchés commis dans des existences antérieures. Cet homme obtint la qualité de Bouddha, révéla le chemin, et entra dans le Nirvāṇa, désormais invisible aux dieux et aux hommes : car il est délivré de l'existence.

La secte des Vetulyakas que la tradition place avant Açoka, et que je crois très ancienne, conçut une idée plus haute de Çākyamuni et du Bouddha. M. Rhys Davids l'a comparée à la secte docète. Et c'est du docétisme en effet : Çākyamuni est devenu Bouddha il y a très longtemps ; il règne dans le ciel des dieux Tuṣitas d'où on crut faussement qu'il était descendu pour s'incarner et conquérir ici la qualité de Bouddha ; le Çākyamuni que les hommes ont vu n'est qu'un fantôme créé par le vrai Çākyamuni, un « corps magique » ou un « corps créé » (*nirmāṇakāya*).

Ce docétisme aboutit, dans le Grand Véhicule (commencement de notre ère ?), dans le Lotus de la Bonne loi, dans les Sukhāvatīs, etc., à la conception de Bouddhas presque éternels, intervenant ici-bas par des apparitions magiques qui prêchent et donnent aux hommes le spectacle édifiant et instructif de toute la geste d'un Bouddha, de toute la genèse de la qualité de Bouddha. Les Bouddhas

sont de grands dieux mythologiques, trônant dans quelque paradis où de grands saints les entourent. A la seule apparition magique dont parlaient les premiers docètes, du moins à en croire nos sources, beaucoup d'autres sont ajoutées : pendant la longue période de son règne, et dans l'univers qui est son « champ », un Bouddha est l'universelle providence : par son corps magique, divisé à l'infini, il « mûrit » les êtres pour le salut.

On a pu penser que cette « apothéose » des Bouddhas, dont l'Inde du nord-ouest nous a laissé tant de témoignages iconographiques, ne s'était achevée que sous l'influence occidentale. Nous n'avons pas à examiner ici le problème des origines du Grand Véhicule ; mais il faut observer que la doctrine du corps glorieux et du corps magique a de solides attaches dans la tradition la plus authentique et la plus conservatrice.

Quelle que soit la date de la secte des Vetulyakas, la thèse docète du corps magique, de la multiplicité des corps magiques, est nettement formulée dans le Canon (Mahāparinibbāna, III, 22) : « Il y a, dit Çākyamuni, huit sortes d'assemblées : nobles, brahmanes, bourgeois, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux compagnons des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit comme la leur ; je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas pendant que je leur parle : « Quel est cet être qui nous instruit ? un dieu ou un homme ? » Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage : « Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme ? ».

B. — Que reste-t-il de cette bouddhologie, et comment faut-il l'interpréter, lorsqu'on se place au point de vue de la « vérité absolue », lorsqu'on adopte une de ces deux philosophies de la Vacuité que nous avons décrites plus haut (§ 4) ?

Notons d'abord que la « vérité absolue » ne « détruit » pas la « vérité d'apparence ». La vérité d'apparence, — enchaînement causal des *dharmas*, appauvrissement graduel des complexes de *dharmas* que nous sommes jusqu'à leur extinction complète, — c'est la réalité même de l'existence et du chemin de salut.

Nous arriverons au Nirvāṇa en profitant de l'enseignement que donnent les corps magiques (*nirmāṇakāya*), en contemplant le corps glorieux lorsque nous serons devenus des saints (*bodhisattvas*) ; en devenant nous-mêmes des Bouddhas, c'est-à-dire des *dharmakāyas*, collections de *dharmas* très purs qui constituent des êtres déjà illuminés (*buddha*) et très proches du Nirvāṇa. — Et il n'y a pas d'autre moyen d'arriver au Nirvāṇa.

Cependant, au point de vue métaphysique, la position des Nihilistes n'est pas exactement celle des Idéalistes.

Pour les Nihilistes, les deux premiers corps (*dharma°* et *saṃbhogakāya*) forment un seul être, le Bouddha, être réel au point de vue de l'expérience, mais « vide » au point de vue métaphysique : car les *dharmas* qui le composent n'existent pas en soi.

Pour les Idéalistes, le *dharmakāya* est le Bouddha tel qu'il s'apparaît à lui même, tel qu'il a conscience de soi : connaissances productrices de Nirvāṇa et pensées mondaines, tournées vers le salut du monde : les premières, lorsqu'elles sont très pures, se confondent avec ce que nous avons appelé « la pensée sans plus » (p. 275) ; ce

sont des connaissances d'où l'opposition de « connaissable » et « connaissance » est exclue et, par conséquent, des connaissances qui sont des non-connaissances ; les secondes sont « imaginées » dans la mesure, très réduite, où elles comportent cette opposition : car la charité du saint est vide de l'idée de « donneur », de don et de « receveur » ; — le corps glorieux est le Bouddha tel qu'il apparaît aux saints (*bodhisattvas*), qui croient encore à l'existence de la matière (*rūpa*) ; — le corps magique est le Bouddha tel qu'il apparaît aux êtres inférieurs (*çrāvakādi°*) qui ne peuvent encore voir que des formes très particularisées. Les deux derniers corps apparaissent aux saints et aux êtres inférieurs par l'efficace de la pensée mondaine qui est une partie du *dharmakāya*, par l'efficace aussi du mérite acquis par les saints et les êtres inférieurs eux-mêmes.

On peut, enfin, considérer comme le vrai corps (*kāya*) du Bouddha, ce que le Bouddha est au point de vue de la vérité absolue. La nature vraie (*dharmatā*) d'un Bouddha sera appelée son *dharmakāya*, en termes plus clairs, son *svābhāvikakāya* ou *dharmatākāya*, son corps vrai. — Nous sommes renseignés sur la nature vraie des *dharmas* qui constituent le Bouddha : ces *dharmas* ne sont pas produits « en soi » ; ils ne sont pas produits, au point de vue de la vérité absolue ; ils sont « vides » ; ils ont pour nature la « vacuité » (*çūnyatā*).

On peut en dire autant de tous les *dharmas*, et de la foule des êtres que constituent les *dharmas* : tous les êtres ont donc le même vrai corps (*svābhāvikakāya* = *dharmatākāya* = *dharmakāya*) que les Bouddhas.

Toutefois, dans les Bouddhas prédominent les *dharmas* producteurs de Nirvāṇa (*lokottara*), à l'exclusion des

dharmas mondains. Les Bouddhas ont donc, à peu près, purifié leur vrai corps : ils sont vides, ou à peu près, au point de vue même de la vérité d'apparence.

§ VI. — Bouddhologie immanentiste. — Mantrayāna.

1. — Il n'est pas douteux, à mon avis, que l'interprétation des trois corps que venons d'exposer, soit la seule qui convienne aux traités scolastiques du Grand Véhicule.

Toute conception « ontologique », « immanentiste », à plus forte raison panthéistique, en est exclue, que ces traités soient de Candrakīrti, d'Açvaghoṣa ou d'Asaṅga.

Comme la vieille métaphysique, les écoles nouvelles ne connaissent que des *dharmas*. Mais elles poussent à leurs conséquences dernières les thèses de la vieille métaphysique. Celle-ci, fidèle au mot du Bouddha : « Tout est vide, transitoire, sans réalité », pulvérisait toutes les unités psychologiques en une multitude de petites et fragiles réalités élémentaires (*dharma*), et niait l'existence en soi de l'individu (*pudgalanairātmya*). Les écoles nouvelles nient l'existence en soi des réalités élémentaires elles-mêmes (*dharmanairātmya*). Le Bouddha avait dit que : « Nous sommes ce que nous avons pensé » : « All that we are is the result of what we have thought ; it is founded on our thoughts, it is made up of our thoughts ». Les Idéalistes nient l'existence de la matière.

Ni la « Vacuité », ni la « Pensée pure » (*cittamātra*) ne sont des choses en soi, des principes d'existence, des absolus.

Les docteurs disent que la Vacuité est le caractère des choses : les choses sont « vides » parce que, étant produites, elles n'existent pas en soi. Ou bien ils disent que le seul caractère non-illusoire de nos pensées, c'est leur

existence : tout leur contenu et toutes leurs catégories sont illusoires ; au vrai, ce sont des pensées vides. — Ils ajoutent, et font dire à Bouddha lui-même, que s'attacher à l'idée de Vacuité, c'est se perdre, « devenir inguérissable » ; que le concept de la vérité vraie (*paramārtha*) est aussi pernicieux que les autres concepts : de même, le bois de santal brûle aussi.

2. Mais, d'autre part, nous connaissons des spéculations en contraste marqué avec ce Bouddhisme scolastique et « orthodoxe », puisqu'il est vraiment « parfumé » de vide. L'histoire de ces spéculations est à peine amorcée.

Nous savons qu'à une époque ancienne, on crut à la « presque éternité » de Çākyamuni, d'Amitābha, d'Avalokita, de nombreux Bouddhas régnant dans des univers distincts. Le Mahāvastu, le Saddharma, la Sukhāvatī sont des témoins de cette croyance, étrangère d'ailleurs à toute affirmation métaphysique. — C'est à cette source que les philosophes du Grand Véhicule ont emprunté l'idée du corps glorieux et des corps magiques. — Et on comprend que la croyance à la « quasi-éternité » des Bouddhas aboutisse à la négation du Nirvāṇa ou à la définition du Nirvāṇa comme une existence éternelle et bienheureuse : thèse monstrueuse, que condamnent les Sūtras, mais qui est affirmée dans certains documents. Dès l'époque d'Asaṅga, si je ne me trompe, on parlait d'un *Ādibuddha*, « Bouddha dès l'origine », qui est un Brahmā à l'usage des clients brahmaniques de la confrérie. Plus tard, une des épithètes du Bouddha, *Svayambhū*, « qui s'est illuminé par ses propres forces », fut traduite : « qui existe par soi ».

Le Grand Véhicule croit que tous les êtres deviendront des Bouddhas : tous sont donc, par conséquent, des

« embryons de Bouddha » (*tathāgatagarbha*). Mais voici comment, dans le Laṅkāvatāra, on définit cet embryon : « Il y a un Embryon de Bouddha, porteur des trente-deux signes (voir p. 274), immanent (*antargata*) à tous les êtres, souillé par les imaginations fausses dues à l'amour, à la haine, à l'aveuglement ; couvert par les formes corporelles, les sensations, ... mais pur, identique à soi-même ... telle une gemme cachée sous un tas d'ordures ». — L'Ecole, et d'après les explications mêmes du Sūtra, reconnaîtra dans l'Embryon le « corps vrai » de tous les êtres, pur chez le Bouddha, souillé chez les autres êtres (voir p. 278-9) ; elle y reconnaîtra la « vacuité » ou la « pensée pure » qui est le caractère vrai de tous les êtres ; mais lorsque le Sūtra nous apprend que la doctrine de l'Embryon a été prêchée pour convertir les hérétiques qui sont attachés à la doctrine de l'être en soi (*ātmavāda*), nous nous demanderons si vraiment il était sage de l'inventer à cette fin et si l'interprétation naturelle de l'Embryon de Bouddha n'est pas nettement immanentiste ? — Il y a, dans tous les êtres, un corps du Bouddha : on touche au monisme sans phrases.

Nous connaissons enfin les documents, relativement tardifs (?), de la littérature tantrique : ils marquent le point d'aboutissement de toutes ces spéculations « pseudo-bouddhiques » ; — car comment leur donner un autre nom ? C'est, à vrai dire, une gnose. Cette gnose s'exprime souvent dans des termes qui conviennent aussi bien à la « vacuité » ou à la « pensée pure » qu'à l'être absolu et universel. La phraséologie exceptée, rien qui soit bouddhique : le *dharmakāya* correspond à peu près au Brahman ; le corps glorieux, au corps mystérieux de Kṛṣṇa qui fut dévoilé à Arjuna ; le corps magique, à l'homme

Kṛṣṇa. — Cette gnose est aussi çivaïsante. On attribue aux Bouddhas un quatrième corps, le corps de « grand bonheur », qui est le corps érotique, car on attribue aux Bouddhas des épouses qui sont en même temps leurs mères : ne sont-elles pas des personnifications de la « Perfection de la sapience » (*prajñāpāramitā*), cause de l'illumination ?

3. En résumé, et pour insister sur le point que je considère comme acquis, nos documents nous font connaître deux bouddhologies, qui mettent en œuvre les mêmes données, *dharmakāya*, etc. La première, « parfumée » de vacuité, est celle des écoles savantes, Candrakīrti, Açvaghoṣa, Asaṅga, Vasubandhu ; c'est la bouddhologie du Grand Véhicule (*mahāyāna*). La seconde est védantique-çivaïte : elle trouve son expression la plus nette dans la mythologie et la gnose tantriques, dans ce Véhicule qui porte un nom spécial, Mantrayāna.

Quelles sont les relations historiques de ces deux bouddhologies ? Il est difficile de le dire. On peut cependant observer que les philosophies du Grand Véhicule présentent de dangereuses affinités avec les doctrines d'immanence. Les « pensées pures » des Idéalistes, — qui ne sont que les pensées particulières considérées au point de vue dialectique, — peuvent être confondues avec la pensée substantielle, support des pensées particulières, qui est le *brahman*. La « vacuité », caractère de l'existence contingente, peut être envisagée comme le principe de l'existence contingente, comme l'*ens realissimum*, c'est-à-dire comme *brahman*. — La « gnose » serait une interprétation ontologique et immanentiste des philosophies nihilistes du Grand Véhicule.

4. Un autre problème, d'un intérêt plus grand encore,

est celui des relations des philosophies du Grand Véhicule avec la philosophie védantique. On sait que celle-ci se divise en deux branches, monisme pur, demi-monisme ; et que la critique n'a pas encore défini nettement la chronologie de ces deux branches.

Les demi-monistes reprochent à Çamkara, moniste pur, d'avoir démarqué le Bouddhisme : « La doctrine de l'illusion (*māyā*) est fausse : c'est du Bouddhisme déguisé ». Nous avons signalé ce fait curieux que plusieurs stances de Nāgārjuna ont passé dans un des traités classiques du Vedānta à la mode de Çaṁkara.

Il est certain que la *saṁvṛti*, l'illusion bouddhique, ressemble fort à la *māyā*, l'illusion du Vedānta.

La ressemblance est si étroite que l'emprunt n'est pas invraisemblable. Si on veut bien se rappeler la définition du *paratantra* et du *parikalpita* que nous avons empruntée à Vasubandhu (ci-dessus p. 271), on la reconnaîtra aisément dans la définition de l'*ātman* et de la *māyā* : « Māyā possède deux pouvoirs. Par son pouvoir d'*āvaraṇa* ou d'« obscuration », elle fait que l'*ātman*, qui est proprement absolu, s'apparaît à lui-même comme limité, comme un agent actif ou passif. Par son pouvoir de *vikṣepa*, ou de « distention », elle fait surgir dans l'*ātman* une vision fantomatique des formes de l'univers, comme si ces formes existaient réellement en dehors de l'*ātman* et étaient vues par lui. En un mot, Māyā est la force qui fait que la Pensée-absolue se conçoit comme un *ego* et conçoit les phénomènes comme extérieurs à elle-même ».

On se demande si la théorie bouddhique de la « Pensée pure » est autre chose qu'une interprétation du Vedānta ? Ou si, au contraire, Çaṃkara dépend d'Asaṅga-Vasubandhu ? — Je crois la deuxième hypothèse plus vraisem-

blable, si toutefois il est permis, en pareil sujet, de graduer la vraisemblance des hypothèses.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

Post Scriptum. Il est presque superflu de le remarquer, les vues de M. S. Lévi (Introduction à la traduction du Sūtrālaṁkāra, p. 16), de M. Masson-Oursel (Les trois corps du Bouddha, JA. 1913, II), sont en radicale contradiction avec les opinions que j'ai résumées dans le présent article.

Il y a aussi quelques interprétations inexactes dans mon étude *The three bodies of a Buddha* (J. RAS. 1906, 943). J'espère que l'étude de l'Abhidharmakoça VII, 34, du Kāyatrayasūtra, etc. ne m'amènera pas à porter le même jugement sur cette Note.

NOTES.

p. 257, l. 25 Expression de Wassilieff.

p. 261, l. 12 Saṃyutta, III, 120, etc.

p. 261, l. 13 On comparera Aṅguttara II, 71 ; Theragāthā 469 ; Udānavarga XXII, 11 ; Vajracchedikā, 43 ; Nirupamastava 16, *Muséon*, 1913) ; Madhyamakavṛtti 448 ; Madhyamakāvatāra, 361.

p. 261, l. 24 Voir R. O. Franke, Dīgha (1913), Introduction.

p. 262, l. 18 Divyāvadāna, $19,_{11}$.

p. 263, l. 2 On dirait aussi bien « philosophie » ou « ontologie » de la littérature canonique. Dans le résumé qui suit, nous visons la philosophie Vaibhāṣika (depuis le premier siècle de notre ère ?) qui marque, comparée au Canon pâli et à l'Abhidhamma, un certain développement dans le détail. Pour l'essentiel, c'est bien le système de la plus vieille tradition.

p. 263, l. 24 On donne aussi le nom de *dharma* à des « choses » qui n'existent que dans la pensée et ne sont rien en soi : à savoir 1. l'espace (*ākāça*) ; 2. la « destruction non précédée de conscience » (*apratisaṃkhyānirodha*), c'est-à-dire la fin de toute chose qui cesse d'exister, la fin d'une flamme par exemple : 3. le *nirvāṇa*, qui est la destruction ou la fin de l'existence d'une série mentale.

p. 264, l. 17 La théorie des *dharmas* épuise toute la « psychologie ». Pour la scolastique pâlie, nous possédons deux excellents ouvrages, dus au patient et souvent « génial » labeur de Mrs. Rhys Davids, la « Psychology » (O.T.F.R.A.S. 1900) et le « Compendium of Philosophy » (Pāli Text, 1910) qui sont les traductions d'un vieux traité d'Abhi-

dhamma, la Dhammasaṅgaṇi, et d'une compilation moderne, l'Abhidhammasaṅgaha. — Pour la scolastique sanscrite, presque tout reste à faire. Je signale la traduction de l'Abhidharmakoçabhāṣya dont je publie le troisième chapitre (1914).

p. 266, l. 7 Nous analysons, dans ce paragraphe, un passage du quatrième chapitre de l'Abhidharmakoça, relatif aux trois refuges. L'Abhidharmakoça, œuvre de Vasubandhu (IVe siècle ??), représente la doctrine des Vaibhāṣikas, école qui a pour livres essentiels les « Traités d'Abhidharma » (*prakaraṇa*) qu'on dit contemporains de Kaniṣka (??).

p. 266, l. 26 Ce n'est pas le moment d'étudier la nature de ces trois « connaissances ». Nous lisons : « connaissance de la destruction ... », à titre d'équivalents, non de traductions. (Voir Abhidharmakoça, VII).

p. 270, l. 3 Voir Bodhicaryāvatāra, IX, 45.

p. 270, l. 12 Sur le système des Mādhyamikas 1) Sources brahmaniques, Sarvadarçanasaṃgraha, Çaṃkara *ad* Brahmasūtras, voir *Muséon*, 1902 et suiv. ; 2) « Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec le commentaire de Candrakīrti », Bibl. Buddhica, IV ; « Madhyamakāvatāra », trad. dans *Muséon*, 1907 et suiv. ; Bodhicaryāvatāra, chap. IX, trad. dans « Introduction à la pratique des futurs Bouddhas » (1907) ; « Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique », p. 191 et suiv. ; Max Walleser, Die Mittlere Lehre, Heidelberg 1911.

p. 271, l. 9 Quant aux *dharmas* matériels, le Nihiliste leur reconnaît la même existence « contingente » qu'il accorde aux idées. Les « files de ces *dharmas* » constituent les formes visibles ou tangibles qui, quoique dépourvues d'être substantiel, existent en dehors de la pensée, lui fournissent un support (corps, organes, etc.) et des matériaux. Ces formes continueront-elles de se renouveler quand toutes les « files de pensée » seront éteintes ? Cela n'a aucune espèce d'importance, comme a dit le Bouddha lui-même.

p. 272, l. 7 Je ne signale que les points essentiels et très sommairement ; j'ai l'intention de publier et d'étudier prochainement plusieurs documents qui justifieront mes définitions et notamment détermineront la nature de l'*ālayavijñāna*, sur laquelle on s'est mépris.

p. 272, l. 30 Sur les Vijñānavādins
1) Sources brahmaniques, Sarvadarçanasaṃgraha, chap. II, traduit dans *Muséon* 1901, p. 177, où sont indiqués les passages parallèles dans Çaṃkara, Bhāmatī, etc. 2) Traités tibétains (Siddhānta) analysés par Wassilieff, Buddhismus. 3) Polémique Mādhyamika : Madhyamakavṛtti, Madhyamakāvatāra, Bodhicaryāvatāra. 4) Sources Vijñānavādins : Laṅkāvatāra (Buddhist Text Society of India), Açvaghoṣa, Mahāyānaçraddhotpāda, trad. de Suzuki (1900), Bodhisattvabhūmi (Sommaire), chap. IV, *Muséon*, 1906, p. 220 ; Abhisamayālaṃkārāloka, fragment publié dans JA. 1913, I, p. 598 ; Sūtrālaṃkāra, édité et traduit par S. Lévi (1911) ; Vasubandhu, Viṃçakakārikā, *Muséon*, 1912, p. 53. — Nyāyabindu et traités de logique, notamment les études de Th. de Stcherbatskoi. — Je me sers aussi de l'Aryasaṃdhinirmocana, chap. VI, (Mdo, V), du Trisvabhāvanirdeça et du Triṃçaka de Vasubandhu. (Tandjour, Mdo, LVIII).

p. 273, l. 10 Laṅkāvatāra, 73, 82, 130 ; Madhyamakāvatāra, 194, 1 (*Muséon*, 1911, 248) ; Sūtrālaṃkāra, XI, 40 ; Vasubandhu, Triṃçaka.

p. 273, l. 28 « *Paratantra*, dit le Saṃdhinirmocana, c'est *pratītyasamutpāda*. Cela étant, ceci est ... » — Voir dans nos « Douze Causes » (Londres, 1913) le paragraphe sur la causalité dans le système des Vijñānavādins, p. 65.

p. 274, l. 12 Voir Çaṃkara, trad. Thibaut, I, p. 403, 426. Ces connaissances sont « sub-conscientes ».

p. 278, l. 8 Comparer Karaṇḍavyūha, p. 21 au bas.

p. 278, l. 33 Comparer les anathèmes « à Origène surnommé Adamantius » (synode 543) : « Anathème à qui

dit que le Verbe de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, chérubin avec les chérubins, séraphins avec les séraphins .... » (F. Prat, *Origène*, 1907, p. liii).

L'Abhidharma enseigne que les dieux d'un ciel supérieur sont, dans leur vraie forme, invisibles aux dieux inférieurs : ils ne se manifestent à ceux-ci que dans un corps magique (Abhidharmakoça, III, 73).

Sur le pouvoir de *nirmāṇa* (création, opposé à *pariṇāma*, transformation) des Bouddhas, voir Bodhisattvabhūmi, V, *Muséon*, 1907, 164, et Abhidharmakoça, VII.

Quant à la quasi-éternité des Bouddhas, les rédacteurs du Canon savent qu'un Bouddha, et les grands magiciens, peuvent prolonger leur existence jusqu'à la fin de la période cosmique, et peut-être le Bouddha lui-même est-il l'auteur responsable de cette croyance.

p. 279, l. 22 La seule source de la scolastique Mādhyamika où j'aie rencontré la mention des corps (Candrakīrti, Madhyamakāvatāra p. 62) désigne le *saṃbhogakāya* sous son vieux nom de *rūpakāya*.

p. 280, l. 7 Voir la Note que je publierai dans *Muséon*, 1914, sur l'activité du Bouddha et les expressions *anābhoga* et *apratiṣṭhitanirvāṇa*.

p. 280, l. 16 Voir Wassilieff, p. 175 (161).

p. 282, l. 21 Mahābherī, dans Wassilieff, p. 176 (162).

p. 282, l. 25 Voir mon « Bouddhisme » (1909) p. 264 et Sūtrālaṃkāra, IX, 77, document non utilisé dans l'article Adibuddha de l'Encyclopédie de Hastings.

p. 283, l. 2 Laṅkāvatāra, p. 80. — Le texte a été souvent utilisé par la scolastique, Madhyamakāvatāra, p. 196 ; Siddhānta, II, fol. 28. — Je m'en suis occupé JRAS. 1906, p. 954 ; 1908, p. 892.

p. 285, l. 11 JRAS. 1910, p. 129, « Vedānta und Buddhism » ; Jacobi, JAOS. 1913, I.

p. 285, l. 28 L. D. Barnett, Bhagavadgītā (Temple Classics), p. 39. — Je ne sais si les textes (voir Oltramare, I, 176) sont aussi précis.

Une nouvelle traduction du Dīghanikāya

R. O. Franke, *Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Canons in Auswahl übersetzt*, pp. LXXIX et 360, Gœttingue et Berlin, 1913.

L'Académie de Gœttingue a entrepris la publication d'une série allemande de *Sacred Books*. L'entreprise, *Quellen der Religions-Geschichte*, est très largement conçue : l'Orient, l'Occident, les Amériques, toute la surface du globe, le passé et le présent (1).

L'Indianisme est, il me semble, favorisé, M. Hillebrandt traduit le Rig ; M. R. O. Franke traduira (en extraits, bien entendu) le Mahāvastu; M. Caland, un Çrautasūtra ; M. Garbe, le Viṣṇupurāṇa ; M. Grünwedel traitera de la hiérarchie du Lamaisme ; M. de Groot reprendra son Brahmajāla. Tout cela est excellent, bien que manque le tout à fait inédit ; et c'est un grand service que rend M. H. Oldenberg à nos études en organisant cette équipe de travailleurs.

La traduction du Dīgha ouvre la série indienne.

I.

On regrette de ne pouvoir, en quelques pages, rendre suffisamment justice au beau travail de M. Franke. Personne ne connaît aussi bien que lui les « parallélismes » ou les redites de la littérature pâlie; excellent linguiste, ce qui est une qualité assez

(1) Ont paru *Die religion der Batak*, de Joh. Warneck (1909) ; *Die religion der Eweer in Süd-Togo*, de J. Spieth (1911); *Amida Buddha unsere Zuflucht* de H. Haas (1910), que je n'ai pas vu.

précieuse chez un traducteur, il apporte aux tâches diverses qu'il mène à bonne fin avec une grande diligence, autant de soin que de sincérité. Sa collaboration est, pour les *Sacred Books* allemands, une bonne fortune.

« *Dīgha in Auswahl übersetzt* ». Dès que j'eus en main le volume, j'y cherchai d'abord le Mahānidāna : il n'a pas été « choisi » ; j'y cherchai ensuite le Pāyāsi : le Pāyāsi manque. Je le regrette ; ces deux Suttas sont à étudier. On ne peut pas, cependant, blâmer le choix qu'a fait M. Franke et qui paraît vraiment judicieux.

M. Franke parle de son travail avec une grande modestie. Il s'exprime en termes excellents sur la traduction des Rhys Davids : « Von Kleinigkeiten und Einzelheiten abgesehen leistet sie, was die Wissenschaft beim jetzigen Stande der Buddha-Forschung fordern kann. Für gelehrte wäre meine Übersetzung also vielleicht entbehrlich ..... Aus T. W. Rhys Davids' Übersetzung habe ich viel profitiert, nicht nur an den Stellen, wo ich es ausdrücklich angebe. » Mais, poursuit-il, il fallait une traduction du Dīgha dans la présente collection, d'autant plus que les traductions de E. Neumann et de Dutoit ne méritent pas le nom de traduction. — Là dessus, M. Franke passe en revue quelques uns des contre-sens dont ses devanciers allemands se sont rendus coupables. Il consacre un peu plus de vingt pages, très denses, à cet examen, dépourvu, en vérité, de toute bienveillance. Vingt pages, c'est beaucoup. C'est trop. L'intérêt en est médiocre pour le lecteur étranger aux lettres pâlies, et, le dirai-je ? le lecteur qui sait le pâli est probablement fixé, depuis longtemps, sur la valeur des travaux de M. E. Neumann. Elle n'est pas aussi parfaitement nulle que le dit et le démontre M. Franke. M. Neumann est fécond en bévues, et n'offre au lecteur qu'une médiocre sécurité ; il ignore le sanscrit et connaît mal le bouddhisme ; il a quelques partis pris détestables ; il est souvent incompréhensible sans le secours du pâli. Mais, enfin, il n'est pas sans savoir un peu de pâli ; et il rend plus rapide la lecture de l'original. Dans l'écrin où M. Franke a réuni les bévues de M. Neumann, il y en a de bien jolies ! Comment et pourquoi ces pauvres dieux *Nirmāṇarati* sont-ils des « Unbeschränkte Freude geheissene

Götter » ? M. Franke se brise vainement la tête à le chercher. Je vais faire cesser son étonnement : pour le traducteur des Reden Gotamo Buddho's, *nir-māṇa = a-pramāṇa.*

Par le fait, si M. Franke ne s'écarte des Rhys Davids qu'à bon escient, — et je l'en loue, — il s'en écarte assez fréquemment, et le plus souvent avec raison. Le premier volume des *Dialogues* est de 1899, le second de 1910. Il y a toujours un grand avantage à venir le dernier. Aussi, dans l'ensemble et pour l'exactitude, la traduction allemande marque-t-elle un progrès sur la version anglaise. Pour la langue, je suis, je l'avoue, un très mauvais juge en allemand. — Combien savoureux sont les *Dialogues !*

Je regrette que M. Franke ne nous offre pas le pendant des belles introductions des Rhys Davids, j'entends des sommaires facilitant l'intelligence des divers Suttas. Son « Einleitung », dont je ne veux pas dire de mal, ne me satisfait pas de tout point.

L'auteur traite du grand et ardu problème de l'authenticité ; ses vues sont ingénieuses, mais contestables et, en tout cas, très personnelles. Une collection de *Sacred Books*, à mon avis, doit rester étrangère aux questions difficiles, et sur lesquelles nous ne sommes pas d'accord. Ou, du moins, l'éditeur doit-il exposer les théories en présence avec une grande sérénité.

Dans la première partie de son Introduction, M. Franke démontre que le Dīgha n'est pas « une collection de discours », mais une œuvre littéraire, une œuvre littéraire « einheitlich abgefasstes », qu'on pourrait intituler : « le livre du Tathāgata ».

Il y a ici d'excellentes remarques, et on accordera que M. Franke fait apparaître dans le Dīgha beaucoup plus d'unité, je ne dis pas de composition, qu'il n'y paraît à première vue.

L'authenticité du Canon en général est-elle conciliable avec cette manière d'apprécier l'unité et la composition du Dīgha ? — Non, répond l'auteur ; mais l'authenticité du Canon n'est qu'un faux dogme, car rien ne nous garantit la valeur de l'ancienne tradition. — C'est la seconde partie de l'Introduction, très brève, car M. Franke se réfère à ses études sur les Conciles, sur le Dīpavaṃsa, etc. Il montre que l'histoire ecclésiastique, garantie

extrinsèque de l'authenticité, est pleine de fables ; c'est une « pieuse forgerie » qui ne peut tromper personne. Il établit ensuite que le Canon lui-même ne supporte pas la « critique interne ». On connaît les procédés classiques, destructeurs de toutes les authenticités et de toutes les certitudes littéraires. Quelle œuvre sacrée ou profane, collective ou individuelle, peut y résister ?

Profiterai-je de cette occasion pour m'expliquer sur ce grave problème ? Au moins convient-il de dire sur quels points je me sépare nettement de M. Franke.

Notre auteur, dont les observations sont, je le répète, fort utiles, en tire des conclusions malaisément justifiables. Depuis de nombreuses années, il travaille à établir le « bilan » du Canon, vers et lieux communs en prose qu'on retrouve dans toute la littérature canonique, soit textuellement semblables à eux mêmes, soit avec de légères ou graves variantes. Les résultats de cette enquête sont parfois bien curieux : tel Sutta apparaît comme fait de pièces et de morceaux. D'autre part, et chemin faisant, M. Franke relève tous les indices de révision et d'erreur : notamment les menues contradictions, qui sont nombreuses. La même stance est attribuée à deux ou à trois personnages ; Çāriputra meurt à deux endroits différents ; l'histoire de la jeunesse de Yasa ressemble fort à celle du Bodhisattva ; la légende de Vipassī et celle de Çākyamuni sont des décalques d'une thèse mytho-théologique : la première figure dans le Dīgha, la seconde dans le Majjhima.

Des contradictions, M. Franke conclut que nos documents ne sont pas des documents historiques. Et ils n'ont évidemment pas le caractère de chroniques contemporaines des événements ou d'interviews rédigés au jour le jour. Mais ceci ne détruit pas l'impression de sécurité que donne un vaste ensemble de noms et de faits qui n'ont pas été inventés à plaisir.

Des innombrables redites du Canon, M. Franke conclut qu'aucun document n'est original. Mais ces redites prouvent que les rédacteurs ont puisé dans une tradition très riche et homogène ; ou, pour mieux dire, qu'ils ont codifié une tradition homogène. L'authenticité, au sens strict, de n'importe quel Sutta dans son ensemble et tel que nous le possédons, est donc douteuse : mais,

par un effet contraire, l'autorité et, si on peut ainsi s'exprimer, la canonicité pré-canonique de tous les éléments de la tradition s'impose avec une grande force. Qu'on imagine un grand nombre de petits Platon prêtant à Socrate un grand nombre de « dialogues » où Socrate répéterait partout la même chose.

Le problème de l'origine de cette tradition homogène se pose aussitôt. Dérive-t-elle du Bouddha lui-même, forme et fond ? On ne peut pas soutenir que toutes les données de la littérature canonique sont la parole même du Maître, récitée par Ānanda au Concile et approuvée par les Presbytres. — Le Vinaya pāli croit que certains laïcs connaissent des Suttas inconnus des moines eux-mêmes ; et rien n'était plus facile que de composer des Suttas avec des *loci classici* mis autour de quelque thèse doctrinale ou disciplinaire. La tradition a été s'enrichissant : cela est sûr. — Mais que, par conséquent, le Bouddha n'est pour rien dans le Canon, la conclusion paraît hasardée. Disons qu'elle n'est plus à la mode. Tout le monde admet qu'une partie de la tradition dérive du Bouddha ; plusieurs admettent que le cadre littéraire où la tradition est enfermée repose sur de très vieux souvenirs.

Les solutions radicales sont inadmissibles. Mais quelle partie de la tradition peut se réclamer du Maître ? quelles vues philosophiques ? quelles règles pratiques ? quelles théories sur les anciens Tathāgatas ? Et, d'autre part, quels épisodes de la vie du Maître et de l'ancienne histoire ecclésiastique sont à retenir ? — Ici, les avis divergent. Les uns accordent beaucoup au Bouddha, et vraiment trop. D'autres lui refusent à peu près tout. Les uns admettent qu'il y a beaucoup d'histoire dans les narrations du Vinaya ; pour les autres, la fiction littéraire y est, non seulement manifeste, — ce qui n'est pas contestable, — mais prépondérante.

M. Franke est parmi les plus pessimistes. — Si nous ne nous sommes pas trompé en disant que toute solution radicale est interdite, que les arguments palpables et positifs font défaut, et que, par le fait, on adopte une solution plus ou moins favorable à l'authenticité suivant qu'on est plus ou moins impressionné par l'uniformité et la cohérence de la tradition ou par ses faiblesses,

le pessimisme de M. Franke ne peut être blâmé. Mais on doit écarter, et sans hésitation, un des arguments qu'il fait valoir : « Ce serait, dit-il, grand dommage si nous devions tenir pour paroles authentiques du grand Bouddha, toutes les *Weitschweifigkeiten*, tout le fade bavardage, tout le non-sens embrouillé (*wirren Unsinn*) du Canon .... Nous pouvons, je le veux bien, espérer que les rédacteurs, en y mettant beaucoup du leur, ont cependant tiré parti (*hineinverarbeiten*) de paroles authentiques du maître, trésors que nous exhumerons peu à peu, en tenant les gravats (*Schutt*) pour gravats, et en les traitant comme tels ». — La parole du Bouddha n'est pas une matière au titre fixé, qu'on puisse isoler comme de l'or dans un sable aurifère; et la méthode que préconise M. Franke, excellente pour le bouddhiste qui veut se faire une « essence du Bouddhisme » pour son usage particulier, n'est pas à recommander à l'historien.

Le Bouddha, grand homme, j'en suis sûr, mais conforme à notre idéal, non pas. — Le Bouddha fut-il exempt de bavardage et d'absurdité? Et sommes nous bons juges de ce qui est absurde? Il est probable que nous ne comprenons pas les textes qui nous paraissent absurdes ; et un traducteur ne doit jamais se tenir pour satisfait d'une traduction qui ne donne pas un sens cohérent et intelligible. On peut, sur ce point, en appeler à M. Franke lui-même : ne considère-t-il pas comme réel « *Unsinn* », à en juger par les points d'exclamation dont il l'honore, l'interprétation que les Rhys Davids ou Windisch proposent des Abhibhvāyatānas ? Et le sens qu'il propose lui-même ne lui parait-il pas raisonnable (Voir ci-dessous p. 306) ? Pour ma part, je ne compte plus les textes qui me parurent oiseux ou saugrenus, et dont la connaissance un peu moins rudimentaire du Bouddhisme m'a fait comprendre la portée. — Et si même les textes sont, en effet, pleins de bavardage oiseux et de spéculations creuses, est-ce là une preuve, un commencement même de preuve contre leur authenticité ?

J'entends bien que l'opinion pessimiste de M. Franke repose sur d'autres considérations. Mais plusieurs de ces considérations dépendent d'une vue *a priori* sur l'enseignement du Bouddha. Par exemple, à ses yeux, si le Dīgha trahit une tendance dogma-

tique précise, une conception générale du Bouddhisme dominée par un certain point de vue, et certaines positions originales, si le Dīgha est une « œuvre littéraire », c'en est assez pour que les rédacteurs soient mieux que des diascévastes, c'en est assez pour qu'ils soient des auteurs originaux. Le grand Bouddha, père de la tradition bouddhique, et exempt des spéculations creuses et raffinées de ses disciples, a donc été incapable d'une pensée un peu large et nombreuse ?

Mais, dira-t-on, le Bouddha n'a pas pu prêcher, ni d'ensemble, ni par fragments, un livre qu'on pourrait appeler « le livre du Tathāgata ». Admettez-vous que le Bouddha s'est proclamé Tathāgata, qu'il a raconté ses existences anciennes et sa descente, du ciel Tuṣita, dans le sein de Māyā ? — Je ne vois pas grand inconvénient à l'admettre ; et se prononcer nettement pour la négative, au nom des principes élémentaires de la critique, cela me paraît très hasardé. Si rien ne prouve que le Bouddha ne fut pas bon dialecticien, et habile coupeur de cheveux en quatre, si rien ne prouve qu'il fut étranger à la scolastique de l'extase et du chemin de salut, rien ne prouve qu'il ne se crut pas un Tathāgata et le révélateur de l'ancien et immuable Dharma. Tout indique, au contraire, qu'il s'est proclamé le premier des êtres, le sauveur de l'humanité, le maître infaillible.

A vrai dire, et c'est sur ce point que je veux insister, la question du bouddhisme du Bouddha importe peu pour l'instant ; elle nous empêche de voir nettement le but que doivent d'abord se proposer les historiens du bouddhisme.

A se demander si tel ou tel passage du Canon est authentique, s'il peut être authentique au sens strict, *kaṇṭhokti*, on engage la recherche dans une voie sans issue. Le Bouddha a pu dire, et probablement il a dit des paroles géniales et des paroles oiseuses ; il a parlé de morale et de mystique ; il fut quelquefois simple et souvent compliqué ; il s'est contredit, ou, du moins, rien ne prouve qu'il ne s'est pas contredit. Quoi qu'il en soit, ses lèvres sont closes à jamais ; il est invisible aux dieux et aux hommes, et nous n'entrerons en relation avec lui que par la tradition, que par le *evam me suttam* : « Ainsi a parlé le maître, m'a-t-on dit », d'Ānanda. — Dans une voie sans issue,

et dans une voie dangereuse : car le plus souvent, le savant répond aux questions qu'il a l'imprudence de se poser — et j'ai moi-même, je l'avoue, une théorie assez nette sur le bouddhisme du Bouddha ; ou, si je n'en ai plus, il fut une époque, point trop éloignée, où je croyais en avoir une. Or les réponses que fait le savant à des questions qu'il faut réserver, — *sthāpanīya*, — sont autant de jugements *a priori* sur le vrai et abordable problème, qu'il faut aborder sans aucun préjugé.

Ce problème est le problème de l'authenticité au sens large, non pas le problème du Bouddhisme du Bouddha, et des *ipsissima verba* du maître, mais le problème du Bouddhisme primitif. Et de ce point de vue, la position des conservateurs est beaucoup moins mauvaise que M. Franke ne le croit. Les travaux de M. Franke lui-même établissent, avons-nous dit, l'homogénéité de la plus vieille tradition. L'examen des fragments canoniques de langue sanscrite tourne à l'avantage du Canon pāli. L'Abhidharma lui-même — du moins les Mātṛkās, les ébauches d'Abhidharma que sont les Aṅguttara, Saṃgītisuttanta, etc. — ne présente en soi rien de suspect : on a dû, de très bonne heure, faire des catéchismes. La technique de la méditation, Abhibhūs, Vimokṣas et Kasinas, est aussi ancienne que la méditation elle-même. — Sans doute, les Corbeilles n'ont pas été scellées de très bonne heure. Il y a dans le Saṃgītisuttanta un certain nombre de catégories qu'on ne retrouve pas ailleurs, etc., etc. Mais les premiers bouddhistes ont vécu parmi des professionnels de l'ascétisme, de la méditation, de la philosophie : nous n'avons, ici, aucune raison de révoquer en doute les témoignages bouddhiques et non bouddhiques. Pourquoi le Bouddhisme primitif n'aurait-il pas été riche en catégories et en dissertations ?

Loin d'avoir à exhumer, de la masse du Canon, les parties précieuses, les témoins de l'ancienne croyance bouddhique, nous avons bien plutôt à isoler les parties modernes.

Départ qui ne laisse pas d'être délicat, mais qui n'est pas très nécessaire : car les parties modernes ne sont, probablement, ni les plus importantes par la masse, ni les plus significatives par la doctrine. — Voilà, si je ne me trompe, la position des conservateurs modérés.

Elle présente, au point de vue de la méthode, ce grand avantage qu'elle réserve l'avenir et n'entrave pas la recherche. Les rédacteurs du Canon définitif furent les continuateurs des premiers diascévastes ; et les premiers diascévastes, ce sont apparemment les disciples du maître, les zélateurs qui endoctrinaient ses moines : donc rien de ce que contient le Canon ne doit être condamné à la légère.

Le Vinaya et le Sūtra répètent assez souvent que c'est une grande faute d'attribuer au Bouddha une doctrine qui n'est pas la sienne, de publier comme Dharma ce qui n'est pas Dharma. Nous ne sommes ici ni dans les Jardins d'Academus où le disciple peut corriger le maître, ni sous le Portique : nous sommes dans un *vihāra* où on pratique le *brahmacarya* du maître infaillible. — M. Franke ne s'en rend pas suffisamment compte.

D'autre part, si le Socrate de Xénophon n'est pas le Socrate de Platon, le Bouddhisme des disciples d'Upāli fut-il identique à celui des disciples de Çāriputra ou de Kāçyapa ? La doctrine du Bouddha a été s'enrichissant, et du vivant même du Bouddha, et aussi sa légende. Donc nous constaterons, sans scandale, les contradictions décelées par M. Franke ; nous serons diligents à remarquer des variantes dans les exposés des douze causes ou des neuf recueillements. Nous admettons que le Canon résulte d'un travail littéraire à proprement parler, et marque le point d'aboutissement d'une évolution. Donc notre liberté d'appréciation reste entière.

Je veux qu'elle soit entière en effet ; et qu'il nous soit permis, non seulement de noter d'un point d'interrogation tel Sutta ou tel raffinement de dialectique creuse, mais encore d'admettre l'antiquité et la valeur documentaire de Suttas qu'on a pris l'habitude de négliger. Il s'agit de ceux qui rentrent mal dans le cadre du Bouddhisme dogmatique, de ceux où il est question, non de l'octuple chemin ou du Dhyāna, mais des choses de ce bas monde, des divinités, des pretas, des pouvoirs magiques . La riche mythologie, et si peu bouddhiste, de l'Aṭānāṭīya, des vieux Pirits, je doute qu'elle soit tardive et sans valeur pour la plus ancienne communauté.

L'attitude de plusieurs savants occidentaux, lorsque sont en

cause la mythologie et le paganisme, est digne de remarque. L'un d'eux, M. Neumann, — si M. Franke, toutefois, me permet de lui donner le titre de savant ! — montre une fantaisie vraiment stupéfiante. On va en juger.

Le Bouddha, dans le Dīgha (XVI, I, 31), ordonne d'honorer les déités (*devatās*), modestes fées des arbres et de la jongle : « Vénérées, elles vénéreront ; honorées, elles honoreront ; elles auront pour celui qui les honore une sollicitude (*anukampā*) de mère ; et tout va bien pour celui qu'aiment les déités ». M. Neumann veut que le Bouddha soit étranger à toute superstition ; et, comme il n'est jamais à bout de ressources, comme il a quelque goût pour l'incohérence, il transforme les déités de son texte en je ne sais quel élément divin résidant dans des religieux auxquels le Bouddha, recommande, au même endroit, de donner des aliments. Véritable « *Unsinn* » et trop authentique !

Or le texte porte, d'après les Rhys Davids :

« En quelque endroit que réside un homme prudent, il donnera des aliments aux religieux fidèles à leurs vœux ; et, aux déités qui se trouvent en cet endroit, il attribuera la *dakkhiṇā* (c'est-à-dire le mérite de ces aumônes) ; vénérées, elles le vénéreront ; honorées, elles l'honoreront.... »

M. Franke ne croit pas à l'authenticité de ce passage ; il y attache trop peu d'importance pour le traduire avec soin :

Und bei den Göttern, die 's dort gibt,
Mach 'er durch Opfer sich beliebt
Denn dem, der sie mit gaben ehrt,
Wird gleiches ihrerseits beschert

Et il marque en note : « Ce serait de la naïveté de voir une parole authentique du Bouddha dans les vers comme ceux-ci qui recommandent le culte des dieux (Götterkult). »

A peine peut-on parler d'un culte des dieux, et tout « Opfer » est hors de cause. La traduction proposée par les Rhys Davids : *tāsam dakkhiṇam ādise*, « Give the merits of his gifts to the deities », est suffisamment étayée par les références qu'ils indiquent.

Le Milinda examine si on soulage les morts par les aumônes qu'on fait aux vivants : « Des aumôniers, ayant fait aumône,

déclarent que c'est au nom des morts (*pubbapetānam ādisanti*), en disant : Que cette [aumône] soit à eux (*imam tesaṃ pāpunātūti*) ! —Faut-il croire que les morts obtiennent, de ce fait, quelque rétribution (*vipāka*) ? »

Les stances Therīgāthā, 307 et 311, visent nettement la *dakkhiṇā*, c'est-à-dire le mérite (*puñña*) ou la rétribution (*vipāka*) d'un hommage rendu au Bouddha. — Cāpā dit à son mari : « Va et salue le Maître en mon nom ; l'ayant honoré en tournant à sa droite, applique-m'en le mérite (*ādiseyyāsi dakkhiṇaṃ*). » Le mari de Cāpā répond : « Oui, je peux faire ce que tu demandes » c'est-à-dire, d'après le commentateur : « Il m'est possible de faire tien (*tava dhātum*) le mérite qui proviendra de l'hommage rendu au Bouddha (*padakkhiṇakāraṇam puññam*), tandis qu'il m'est impossible de retourner auprès de toi et de t'aimer ».

Donc le Bouddha ne recommande pas dans Dīgha XVI, 1, 31, une pratique païenne ou superstitieuse ! Bien au contraire. Il dégage la croyance aux divinités, fées et lutins, de toute la superstition qui l'enveloppe. On doit honorer les divinités, qui sont puissantes, et qui sont chez elles dans la jongle et partout. On doit capter leur bienveillance : la vraie manière de leur rendre service n'est pas de leur jeter quelque offrande, mais de leur faire présent du mérite qu'on acquiert par l'aumône. — Le Bouddha, ici, me paraît excellent bouddhiste. C'est son habitude d'être bon bouddhiste.

M. Franke, ai-je dit, nous rend un très grand service. Munie d'un excellent index et illustrée d'une bibliographie pâlie très complète, sa traduction est indispensable. Presque toutes les notes, et elles sont nombreuses, apportent d'utiles renseignements. Plusieurs constituent des mémoires en raccourci. Les appendices (Tathāgata, Arhat, Bhikkhu, Samaṇa et Saṃkhāra) sont, le dernier excepté, qui n'est pas tout à fait à mon goût, très bons. Je note les remarques sur *nimitta*, p. 68 ; sur *sandiṭṭhika* p. 196, sur l'octuple chemin, p. 134; sur le « nirvāṇa avec restes », p. 209. Beaucoup d'autres, une infinité d'autres, sont à signaler. M. Franke triomphe dans les pages difficiles où le don linguistique est indispensable, dans l'Aggaññasutta par exemple.

II

Nous examinerons ici quelques passages qui présentent un intérêt particulier.

(**1.**) VIII, 2 *dhammassa cānudhammaṃ vyākaronti*... M. Franke prend un cruel plaisir à rappeler les traductions de ses devanciers. Le sens qu'il propose : « Geben die deine Lehrmeinung richtig wieder ? », est très satisfaisant. Je m'y étais moi-même arrêté, sur l'avis de M. Kern : « Ai-je parlé suivant le Dharma » (Cullavagga XII, I, *Muséon* 1905, p. 85. — Voir aussi S. Lévi, trad. du Sūtrālaṃkāra, p. 152). Mais M. Franke a le grand mérite d'apporter une foule de références très précieuses pour la syntaxe bouddhique.

De même *vādānuvāda* = *vāda* dans la phrase : *na ca koci sahadhammiko vādānuvādo gārayhaṃ ṭhānam āgacchati*... Und tut man nicht etwas Tadelnswertes, wenn man bei einer Discussion über die Lehre auf solchen Äusserungen fusst? ... Is there nothing in this opinion of his, so put forward as wrapt up with his system, or as a corollary from it, that could meet with objection ?

J'entends qu'il y a un strict parallélisme dans ce passage : « Parlent-ils suivant Bhagavat (*Bhagavato vuttavādino*), loin de lui imputer ce qu'il n'a pas dit ? Parlent-ils suivant le Dharma, c'est-à-dire suivant la doctrine de Bhagavat (*dhammassa cānudhammam...*), sans que, nulle part, leur exposé (*vādānuvāda*) de la Doctrine soit à reprendre. »

(**2.**) IX, 10. Description du premier Dhyāna. — *Kāyo passambhati* ... all his frame becomes at ease ... (der Eindruck) « Körper » kommt (in ihm) zur Ruhe .... — M. Franke établit, p. 74, n. 3, que la *kāyapraçrabdhi* dépend de la respiration, ce qui précise la version de M. Rhys Davids. Mais je ne vois pas quel est le sens des mots : « der Eindruck Körper », der Eindruck von Körperlichkeit ». — Dès que la *prīti* s'installe dans le *manas*, le corps en subit le contrecoup et la fonction respiratoire se calme. — D'ailleurs, il y a respiration dans le troisième Dhyāna (Aṅg. V, 135). L'Abhidharma sanscrit compare la *prīti* à l'eau, car elle adoucit (*mṛdukaraṇa*) le corps par le bien être (*praçrabdhi*) : c'est pour cela que le Sūtra dit : « Toute solidité ou

Majjhima, III, 77, indique nettement le sens de l'expression *na ca koci* ..... *gārayhaṃ ṭhānaṃ āgacchati*.

rigidité du corps ayant disparu, le *duḥkhendriya* est détruit dans le deuxième Dhyāna » (Abhidharmakoça, III, 101, c).

Vitarka et *vicāra* ... reasoning and investigation going on the while ... die mit energischen Denken und Erwägen verbundene erste Stufe der Versenkung ... M. Franke a, p. 39, n. 3, de bonnes remarques sur *vitarka* (opposé à *styānamiddha*) et sur *vicāra* (opposé à *vicikicchā*). Il signale dans Majjhima III. 136, un texte fort intéressant, et il nous apprend que *vitarka* et *vicāra* portent sur le corps, la *vedanā*, etc. — On ne doit pas oublier que, d'après l'Abhidharma, pāli ou sanscrit, il existe, entre le premier et le deuxième Dhyāna, un stade intermédiaire (le deuxième Jhāna de la « Psychology » et du « Compendium » ; le Dhyānāntara du Koça) où le *vitarka* a disparu, où le *vicāra* demeure. Il y a donc, d'après Majjhima III, 136, une *kāyānupaçyanā*, une apperception du corps, de la *vedanā*, etc., exempte de deux opérations intellectuelles nommées *vitarka* et *vicāra*, la première étant plus intense ou plus grossière que la seconde. Elles sont expliquées dans Dhammasaṅgaṇi 296-7, Psychology p. 10-11, Compendium 17, 56, 238 ; Abhidharmakoça I, 32 ; Hastings, Enc., s. voc. Happiness.

vivekaja-pītisukha-sukhumasacca-saññā ... a subtle, but actual, consciousness of the joy and peace arising from detachment ...... das geistig-reale Bewusstsein von der durch Loslösung gewonnenen Freude und Wonne ... — Je ne comprends pas l'expression *geistig-reale*. — A la *sukhumasaccasaññā* s'oppose (§ 17) l'*olārikā saññā* : auf Grob-empirisches bezügliche Bewusstseinzustände.

(**3.**) IX, 17 *sakasaṃjñī hoti* ... the Bhikkhu is thus consious in a way brought about by himself ..... der Bhikkhu nur noch das Bewusstsein seiner eigenen Zustände hat ... La version de M. Franke me parait très bonne.

So nirodhaṃ phusati .. .. So he falls into trance ... So erreicht er das Ende ... M. Franke a bien vu qu'il s'agit de la fin de la *saññā*. Mais il pense, à tort, que *nirvāṇa* pourrait être substitué à *nirodha*. Nirvāṇa s'entend de la cessation définitive de la pensée, et on peut tomber de la « méditation » que décrit ici Bhagavat (voir Aṅguttara, IV, 448, 9-10). — *anupubbābhisaññānirodhasampajānasamāpatti* ... the attainment of the cessation of conscious

ideas take place steps by steps ... die stufenweise forschreitende bewusste Erreichung des Endes des Bewusstheit.

Il faut comparer le *navānupūrvavihārasamāpatti* de Mahāvyutpatti, 68,7 et Aṅguttara, IV, 438, 448, « Les méditations successives qui donnent conscience de la destruction des idées..... »

On constate, entre Dīgha IX et le Sutta de l'Aṅguttara, un notable développement de la scolastique.

(**4.**) IX, 19. A mon avis, on peut « toucher le *nirodha* » sans passer par toute la série des recueillements. Il est bien connu, en Abhidharma au moins, que le premier Dhyāna peut conférer le Nirvāṇa ; à plus forte raison peut-on, en sortant du premier Dhyāna, obtenir le *saññānirodha*. Chacun des quatre Dhyānas, chacun des trois Āyatanas décrits par Bhagavat, est donc un *saññagga*, une limite de la *saññā*, quand on en sort pour passer dans le *saññānirodha*. — D'un autre point de vue, il n'y a qu'un *saññagga*, à savoir le dernier Āyatana, plus subtil que les autres : pour qui que ce soit, il n'y a pas de *saññā* au delà. M. Rhys Davids comprend autrement, mais ce qu'il fait dire au texte n'est pas concluant. Pour M. Franke, il a bien vu le sens ; je diffère de lui en ceci que, pour moi, *saññagga* signifie : pointe, extrémité, limite de la *saññā*, plutôt que : « höchsten Zustand des Bewusstsein », car comment y en aurait-il plusieurs ?

(**5.**) IX, 20. *iminā p' etam pariyāyena*. Pour MM. Rhys Davids et Franke, ceci se rapporte à ce qui précède. Nécessairement, puisque rien ne suit. — Mais, dans les paragraphes suivants, ils croient que la même formule est relative à ce qui la suit. A tort à mon avis.

M. Rhys Davids explique, en note, ce qu'il faut entendre par *saññā* et *ñāṇa*. M. Franke n'en dit rien. J'approuve cette réserve.

(**6.**) IX, 21 *kiṃ pana tvam attānaṃ paccesīti* ... Wie stellst su dir denn das Selbst vor ? ... Traduction excellente.

(**7.**) IX, 22 *manomayam* ... made of mind .... geistig ... La scolastique comprend *manomaya* = « né du *manas* » « né de la pensée », par opposition à *mātāpettikasambhava* « né de la semence et du sang ». Il s'agit d'un dieu ou d'un être qui naît

miraculeusement. Comment, en effet, un être « spirituel » posséderait-il tous les membres et sous-membres (*aṅga* et *patyaṅga*) ? M. Franke renvoie à Dīgha II, 85 (p. 78) où il traduit « aus Geist bestehenden », qui correspond à *manena nibbattita* « créé par le *manas* » [*So imamhā kāyā aññaṃ kāyam..* = « Un corps différent de ce corps actuel ... »]. Si je suis bien informé, les *aṅgas* sont les bras, jambes, etc. ; les *pratyaṅgas* sont les doigts, etc.

(**8.**) IX, 23 *saññāmaya* = aus Bewusstseins bestehend ; *arūpī* = où il n'y a pas de *rūpa* ; « ungestaltet » me paraît peu précis.

(**9.**) IX, 28 *dhammasaṃhita* ...... zu thun hat mit den Tatsachen ... Version peu heureuse ; je préfère, de beaucoup, les versions proposées en note.

(**10.**) IX, 34. *Appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ*. Je ne peux qu'approuver la version de M. Franke. — Lorsqu'un docteur apporte quelque autorité décisive qui parait contredire l'opinion avancée par son adversaire, il dit : *vaktavyaḥ parihāraḥ :* il faut justifier l'opinion que vous défendez, le texte que vous alléguez. (Voir Abhidharmakoça, III, passim).

(**11.**) XVI, 3, 24. Les Abhibhv-āyatanāni.

L'attitude des Rhys Davids est déconcertante. Mrs Rhys Davids a traduit en 1900 la Dhammasaṅgaṇi, qui traite *ex professo* de cette difficile question, et, soutenue par l'interprétation de Buddhaghosa (Atthasālinī), elle nous a présenté l'exégèse traditionnelle. La traduction du Dīgha dans les « Dialogues » (1910) ne tient aucun compte de ces recherches, et, dès la première ligne, elle nous invite à voir dans les *abhibhāyatanas* : « the eight positions of mastery [over the delusion arising from the apparent permanence of external things] ». Pas un mot des commentaires ne justifie cette traduction. Si un point est acquis, c'est que la pratique des *abhibhāyatavas* a pour but d'introduire le fidèle dans les Jhānas, dans les « extases » (« trance »). La description canonique des *abhibhāyatavas* indique, à l'évidence, qu'ils ont un rapport étroit avec les *kasinas* ; et confirme du même coup, sinon toute l'exégèse de Buddhaghoṣa, du moins la pensée maitresse de cette exégèse.

Voici le texte :

1. *ajjhattam rūpasaññī eko bahiddhā rūpāni passati parittāni suvaṇṇadubbaṇṇāni tāni abhibhuyya jānāmi passāmīti evam saññī hoti, idaṃ paṭhamam abhibhāyatanam.*

2. De même, en remplaçant *parittāni* par *appamāṇāni.*

3. De même, en remplaçant *ajjhattam rūpasaññī* par *ajjhattam arūpasaññī.*

4. Comme le précédent, en remplaçant *parittāni* par *appamāṇāni.*

5-8. Comme le précédent, en remplaçant *appamāṇāni* par *nīlāni ...., pītāni, lohītakāni.., odatāni;* et en donnant des exemples de bleu, etc., fleurs, etc.

Burnouf (Lotus 825-6) traduit :

1. « Ayant intérieurement l'idée de la forme, un homme voit au dehors des formes limitées, qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs ; les ayant dominées, il conçoit cette idée : je connais, je vois; c'est là le premier lieu du vainqueur ».

3. « Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme ...... »

Mrs Rhys Davids (Psychology, p. 58) traduit le paragraphe 3 (car 1 et 2 manquent dans la Dhammasaṅgaṇi) :

«.. Unconscious of any part of his corporeal self, but seeing external objects to be limited, he gets the mastery over them with the thought : I know, I see ..... »

Les Rhys Davids (Dialogues, II, p. 118).

1. « When a man having subjectively the idea of form sees forms external to himself which are finite, and pleasant or unpleasant, and having mastered them, is conscious that he knows and sees, — this is the first position of mastery. »

3. « When a man without the subjective idea of form ... »

M. Franke souligne d'un point d'exclamation cette traduction de *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī, adhyātmaṃ arūpasaṃjñī,* traduction qui est celle de Burnouf aussi ; et, d'après Buddhaghosa, il traduit :

1. « Da sieht einer, der sein Bewusstsein auf die (Teile) seiner eigenen Gestalt konzentriert, (dann) auch ausserhalb derselben solche Formen (*rūpāṇi = kasinarūpāṇi,* Atthasālinī, § 415), und zwar von begrenzten Umfange, schöne oder hässliche, und in

dem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewusstsein der Erkanntthabens und Durchschauens. Das ist der erste Fall der Uberwindens ».

3. « Dann wieder sieht einer ohne auf die (Teile) seiner eigener Gestalt sein Bewusstsein zu concentriren, ausserhalb derselben .... »

Pour moi, je comprends :

1. « Ayant conscience que l'image est interne, il voit des images comme si elles étaient extérieures, images de dimensions exiguës .... »

2. « N'ayant plus conscience que l'image est interne, il voit des images comme si elles étaient extérieures .... »

Essayons de nous rendre compte de l'opération décrite dans ces termes mystérieux. Nous sommes fixés sur un exercice très voisin, sinon identique, l'exercice des Kasinas (1). On prend un disque de terre de la dimension d'un plat, on s'asseoit à quelque distance, et on le regarde fixement ; on le couve des yeux et on y attache l'esprit. C'est l'exercice préparatoire *(parikamma)*. Cet exercice crée une image optique permanente ; on voit le disque, que les yeux soient ouverts ou fermés ; on le voit avec l'œil de la méditation extatique, non pas avec l'œil de chair ; on s'est rendu maître (*abhibhūyya*) de cette forme ; on dit : « je la vois, je la connais. »

Justifions notre traducton :

(a) *bahiddhā rūpāni passati* : « il voit des *formes* extérieurement *ou* extérieures ».

M. Franke dit fort bien, d'après Buddhaghoṣa, qu'on voit ces *formes*, non pas avec l'œil de chair, mais avec l'œil mystique, avec la vue produite par la méditation. Ces formes sont donc l'image optique : c'est ce que Warren nomme le « mental reflex » et ce que les bouddhistes nomment « *kasinanimitta* ». — Buddhaghosa dit : On entend par *rūpa* la vision mystique de *rūpa* (*rūpajjhāna*) qui est produite par la concentration de l'esprit sur un *rūpa* [réel] ... » (Atthasālinī, p. 190 au bas).

---

(1) Voir Sp. Hardy, Eastern Monachism, p. 252 ; Childers, p. 191 ; Kern, I, 393 ; Warren, p. 293.

(b) *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī ... ; adhyātmam arūpasaṃjñī....*

M. Franke suit l'interprétation de Buddhaghosa, et croit que ces termes résument l'exercice préparatoire, lequel peut affecter deux aspects distincts. La pensée peut se fixer sur une « forme » extérieure au corps, comme nous avons vu : un disque de terre, une étoffe bleue, etc. Elle peut aussi se fixer sur une « forme » faisant partie du corps : la paume de la main qui est rouge, le blanc de l'œil qui est blanc, etc (1). — Si on admet que les termes *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī .... adhyātman arūpasaṃjñī ....* se rapportent à l'exercice préparatoire, il faut traduire (1) *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī* = « possédant une vue mystique résultant de la concentration de l'esprit sur une « forme » faisant partie du corps » (*attano kesādisu uppāditarūpāvacarajjhāna*), ce qui est l'explication de Buddhaghosa, à peine admissible ; et (2) *adhyātmam arūpasaṃjñī* = « possédant une vue mystique résultant de la concentration de l'esprit sur une « forme » extérieure au corps » (... *iminā bahiddhā parikammaṃ katvā bahiddhā va patiladdhajjhānatā dassitā*), ce qui paraît tout à fait forcé : car *ajjhattam arūpasaññī*, « n'ayant pas notion de forme, intérieurement », ne suggère que fort imparfaitement l'équivalence *bahiddhā rūpasaññī* : « ayant la notion de forme, extérieurement ».

Je crois que la scolastique a violemment introduit dans la vieille formule du Sutta, l'indication des deux modes d'exercice préparatoire.

Attribuant au mot *rūpa*, dans les deux parties de la formule, le même sens : *kasinanimitta*, « mental reflex of form », image optique qu'on voit les yeux clos (voir Aṅguttara, 1883, p. 86), et traduisant littéralement, on obtient la traduction que nous avons proposée : « Ayant conscience que l'image optique est interne ».... « n'ayant pas conscience que l'image optique est interne .... » — Et, de la sorte, on distingue deux degrés dans la « méditation » même.

---

(1) Dans ce cas, on ne *voit* pas la forme sur laquelle on médite, on se la représente.

CELTA — GALLUS — BELGA

Parmi les noms propres, ceux qui désignent des peuples sont particulièrement en évidence, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils aient, dès le début de la grammaire comparée, excité la curiosité des étymologistes.

Et pourtant les recherches portant sur l'origine de ce genre de noms sont particulièrement ingrates. Plus mobiles que les noms de localités et de rivières, ils se déplacent avec les peuples qui les portent et aussi souvent sans eux ; ils sont sujets à d'étonnantes extensions ou restrictions de sens. Le nom des Volcae, peuplade celtique de la Narbonnaise, n'est-il pas successivement devenu pour les Germains celui de tous les peuples celtiques qu'ils rencontraient dans leurs invasions, et ensuite de tous les romanisés, si bien qu'aujourd'hui, on le trouve usité à la fois pour les Valaques (1) de Roumanie, les montagnards du Valais, les Wallons de Belgique et les Gallois (Land of Wales) de la Grande-Bretagne. Les Francs ont donné leur nom à la vaste région gauloise qu'ils n'ont fait que soumettre à leur empire. Les Germains du continent qui sont, pour les Français, les Allemands, d'après le nom de la première peuplade teutonne que les Français rencontraient aux marches de l'Est, sont bien en passe de s'appeler les

(1) Par l'intermédiaire du sl. *vlachŭ* emprunté au germain.

Prussiens, du nom d'un obscur petit peuple lithuanien de la Baltique, etc. Des raisons historiques, aidées du hasard, expliquent seules ces attributions d'appellatifs et il serait donc bien vain de chercher un rapport étymologique quelconque entre ces peuples et leurs noms.

Il n'en est pas toujours ainsi. Quelquefois on peut découvrir encore une certaine relation entre une population et le nom qu'elle porte. Ainsi les Saxons sont dénommés d'après leur arme favorite (germ. **sahsa*, a. sax. *sahs-* « couteau, épée courte » (1) et les Francs sont peut-être aussi appelés ainsi à cause de leur javelot (a. nor. *frakka*, ags. *franka*) (2). Les Langobards auraient reçu ce sobriquet à cause de leurs longues barbes (3). D'autres fois, les peuples s'appellent eux-mêmes tout simplement les « hommes », tels les Goths (a. nor. *gautar*, *gotmar* « hommes » (4)), ou « ceux de la tribu, de la race » (*Sabini*, parent de scr. *sabhū*, all. *Sippe* (5)), ou bien ils se donnent des titres honorifiques ou belliqueux (*Caturiges* « les chefs du combat », *Vellavii* « les meilleurs », *Bituriges* « les maîtres du monde » (6)) ou enfin ils se désignent ou plutôt leurs voisins les désignent par une particularité physique et, notamment, par la couleur des cheveux ou du visage, de même que nous parlons des Nègres et des Peaux-rouges.

Comme les Celtes sont particulièrement connus pour leur amour des noms ronflants, tant comme noms de

(1) SCHÖNFELD. *Wtb. der Altgerm Personen und Völkernamen*, p. 199, sq.

(2) Ib. p. 91. — On compare aussi l'a. nor. *frakkr* « promptus » Falk u. Torp. *Norw. Dän. Et. Wtb.* 271.

(3) SCHÖNFELD, p. 152.

(4) Ib. p. 123.

(5) WALDE, *Et. Wtb. Lat.* s. v. *sabinus*.

(6) GRÖHLER, *Französische Ortsnamen*, p. 71, sqq.

peuplades que comme noms de personnes (*Parisii* « les braves », (1) *Segomaros* « célèbre par la victoire », *Rectugenus*, *Madigenus* « de bonne naissance », etc.), il est assez naturel qu'on ait tout d'abord cherché de ce côté l'origine du nom des Celtes, des Gaulois et des Belges.

Dans l'Urkeltischer Sprachschatz de Whitley-Stokes et Bezzenberger, *keltas*, *keltā* est rattaché à lat. *celsus*, lith. *kèltas* « gehoben », *kálnas* « Berg » (2). Les mots latins *collis* et *columen*, les termes germaniques : a. sax. *holm* « colline », angl. *hill* appartiennent aussi à cette famille de mots (3). Ce seraient donc « les grands » ou « les fiers ». M. Gröhler (4), préfère d'après Rhys rapprocher *celta* de ags. *hild* « combat ». Les Celtes seraient donc les « guerriers ». Quant à *Galli*, qui d'après Whitley-Stokes (5) signifierait simplement les « étrangers », d'après a. ir. *gall*, cymr. *gâl* « étrangers, ennemi », ce serait d'après M. Gröhler (6), un dérivé de la racine *gal-* qui se retrouve dans a. ir. *gal* « bravoure », cymr. *gail* « meurtre », gael. *gal* « combat ». Les Gaulois seraient donc les « braves ».

Quant à *Belga*, Zeuss (7) le compare à βόλγιος ou *Belgius*, nom d'un chef gaulois (8) qui serait dérivé de la racine *bhelgh-* « gonfler », d'où l'a. ir. *bolg* « sac » (« bulgas Galli sacculos scorteos appellant » Festus (9)), l'all. *Balg* « peau, soufflet ». Le lat. *follis* « sac, vessie » qu'on rattache généralement à cette même racine (= **folg̑is*)

(1) Gröhler, *o. c.*, p. 85.
(2) *Urk. Spr.*, p. 83.
(3) Walde², p. 150.
(4) *Op. cit.*, p. 33.
(5) *Urk. Spr.*, p. 108.
(6) *Op. cit.*, p. 33.
(7) *Gramm. Celt.*, 140.
(8) Gröhler, *op. cit.*, p. 33.
(9) *Urk. Spr.*, p. 177.

serait d'après M. Walde tiré directement de la racine *bhel* sans le déterminant *gh* et d'où sort le gr. φάλλος. La dérivation de sens serait, d'après M. Gröhler (1), non pas celle du lat. *follis* qui a donné le fr. *fou*, mais « les gonflés, les fiers ». S'il fallait réellement s'en tenir à cette étymologie, je préfèrerais personnellement m'en référer à un rapprochement sémantique avec le gr. σφριγάω « être plein à en crever » qui arrive à signifier « être plein de santé, être vigoureux, être d'une belle venue » notamment quand Aristophane dit dans Nub. 799 : εὐσωματεῖ καὶ σφριγᾷ, d'un jeune homme élégant qui s'adonnait aux sports au lieu de travailler aux champs de son père. Ce seraient donc les « vigoureux ».

Toutefois, si ces étymologies sont plus ou moins plausibles, il est clair qu'elles ne s'imposent pas au point d'exclure d'autres essais d'explication dans une autre direction. Aussi, étant donné ce fait que beaucoup de populations sont désignées par la couleur du visage ou des cheveux et que tous les témoignages anciens s'accordent à représenter les Gaulois comme beaucoup moins foncés que les pré-indoeuropéens qu'ils subjugaient (2), il me paraît assez indiqué de comparer les appellatifs *Celta*, *Gallus*, *Belga* aux racines indo-européennes désignant les idées de « blancheur, clarté, pâleur », etc.

Thurneysen, obéissant à une préoccupation analogue, a trouvé dans m. ir. *budichass* « aux cheveux blonds » l'explication du nom de la tribu des *Bodiŏcasses* dont d'Arbois de Jubainville faisait les « élégants vainqueurs » ou « les grands vainqueurs » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 34.
(2) Hirt, *Die Indogermanen J.*, p. 271, etc.
(3) Gröhler, *op. cit.*, p. 84.

En ce qui concerne *keltos*, *keltā*, on peut, sans difficulté, y voir un dérivé avec suffixe *-to* de i. e. *kel-* « blanc », racine qui, d'après M. Persson (1), se trouverait dans scr. *karkas* « blanc » (suff. *-ko*), lith. *kalybas* « anneau blanc autour du cou d'un chien », *kalývas* « collier blanc », dial. suisse : *helme* « vache à tête blanche », suédois dial. *hjälm* « bœuf ou cheval blanchâtre », isl. *hiálmottr* « pâle » (suff. *-mo*), gr. κιλλός « grisâtre « (suff. *-no*), etc.

Cette hypothèse se trouve confirmée par le fait que *Gallus* se rattache encore plus aisément à *gel*, *ĝel* ou à *g̀hel*, racines parallèles à *kel* et ayant le même sens (2). *gel* se trouve dans : gr. γελεῖν · λαμπεῖν. Hes., ir. *gel* « blanc », lat. *gilvus* « jaune clair, bai », *galbus*, *galbinus* « jaunâtre », mots peut-être empruntés à un gaulois *galvos* (3) mais peut-être aussi purement latins et formés sur le modèle d'*albus* « blanc » : a. h. all. *elo* « blanc », bas all. *kolle* « tâche blanche sur les bestiaux », gr. γαλήνη « temps serein, calme », a. ir., bret *glan* « clair, pur ».

ĝhel qui peut aussi se trouver dans a. ir. *gel*, *glan*, apparaît dans scr. *háris* « fauve », av. *zairi* « jaune doré », gr. χόλος « bile » χλόη « herbe », lat. *helvus* « jaune », all. *Galle* « bile », all. *gelb* (= *gelwa*) « jaune », lit. *żélti* « verdir ».

Le balto-slave a aussi des formes avec *g* : lith. *geltas* « jaune » *gelsvas* « jaunâtre », a. sl. *žlŭtŭ* « blond ».

Dans ces conditions *Gallus* peut, sans aucune difficulté, être considéré comme un dérivé en *-no* de cette racine *ĝhel* ou *g̀el*, le groupe *ln* devenant généralement *ll* dans les idiomes celtiques, notamment en ancien irlandais.

---

(1) *Beiträge zur indogerm. Wortforschung*, p. 169, 943.
(2) Persson, *op. cit.*, p. 170, 171.
(3) Walde[2] s. v. *galbus*.

Un dérivé en *to-* de cette même base serait *galato-*, d'où Γαλάτης, nom des Gaulois d'Asie mineure.

Il est à noter que ce suffixe *-to*, qui se trouverait donc à la fois dans *kel-to-* et *gala-to-*, une fois avec racine forte et une fois avec racine faible, se trouve avec racine forte dans litt. *gel̃tas*, *geltónas* « jaune » et, avec racine faible, dans a. sl. *žlŭtŭ*.

Il est assez curieux de noter que le germanique a peut-être possédé à la fois *ghl̥tó* et *ghélto-* (M. Persson, Beitr., p. 790, admet les trois formes indo-européennes : *ĝhelto-, ĝholto, ĝhl̥to*) ; le premier est le mot all. et ang. *gold* = goth. *gulth* qui a passé dans le finnois *kulta* « or », tandis que **geltha* ou **gelta,* qui ne se trouve pas dans les textes, pourrait peut-être se retrouver dans certains noms de lieux, cela naturellement avec toute l'incertitude que ce genre de documents comporte. Voici, à titre de curiosité, sur quels éléments on pourrait se baser pour conclure à l'existence d'un *gelda* ou *geltha* à côté de *gultha.*

On a : 1° *Gelduba* ou *Geldapa*, ville des Ubiens, devenue *Gelleb*-sur-Rhin (1) (= *gelda* + *apa*) (2).

2° *Geldion,* ancienne forme (841, 856) (3) du *Jodion,* aujourd'hui le *Mignat,* affluent de la Sambre à Soye, formation tout à fait analogue à *Flavion* < *Floyon*, affluent de la Molignée (**falawa*

(1) La forme paraissant dès une époque très ancienne, on pourrait s'étonner de *d* pour *th*, mais ce cas n'est pas plus étonnant que goth. *alds* = *altus*, compar. *altheis*. L'hésitation entre *d* et *th*, dans les thèmes en *to* et en *ti* n'est pas rare en germanique.

(2) Ce suffixe *apa*, *-affa* fréquent dans les noms de rivières est généralement regardé comme celtique. cf. Walde s. v. *amnis*, p. 35, mais cela est au moins contestable et, en tout cas, il a été à tout le moins adopté par les Germains, car on le trouve joint à des quantités de mots dont l'origine germanique est évidente: *Hun-apa* < *Honef*, (Pr. Rhen.), *Hunnep*, riv. à Deventer, « ruisseau des géants », ou « grand ruisseau » cf. *Humbeek*, *Humbach*, fréq., *Wiseppe* (Belg.) « eau des près », cf. *Wesembeek*, *Waleffe* (Belg.) « l'eau qui bouillonne » (all. *wallen*) et en Hollande : *Elsepe* (*els* « aulne ») *Vennep* (veen « marois ») *Widapa* (all. *weide* « saule »), etc. (Nom. géog. Néerl. III, p. 322).

(3) Roland. *Ann. Soc. Archéol. Namur.* 23, p. 147.

< néerl. *vaal*, all. *fahl* « fauve » — cf. *Vaelbeek* (Brab.)), *Erpion* (Hain.) de ags. *corp*, a. h. all. *erpf* « fuscus », du lat. *albulus*. On a tiré de même dans cette région l'*Alblion*, ancien nom (930) du ry d'Ave (1), affluent de la Lesse.

3° *Geldina* (1017) ancien nom de Gedinne (pr. de Nam.) et *Geldonia* (1184) ancien nom de Jodoigne (Brab.). Les suffixes latinisés *ina* et *ania, -onia* forment en Belgique un grand nombre de noms de lieux tirés de radicaux germaniques. Souvent on trouve les deux séries pour les mêmes radicaux.

mnd. *matte* « natte de jonc »	< *Mathène* (Lux. belge)	*Matagne* (pr. de Nam.)
mnd. *holle* « trou »	*Holenne* (Nam.)	*Hollogne* (Liège)
mnd. *lisch, lesse* « jonc »	*Lessine* (Hain.)	*Lisogne* (Nam.)
mnd. *bolle* « tronc »	*Bollines* (Nam.)	*Bologne* (Lux.)
mnd. *vole*, ah. all. *folo* « poulain »	*Felenne* (Nam.) / *Flines* (France-Nord) (847 *Folinas*) (2)	*Fologne* (Limb.) (néerl. *Veulen*) « pré à poulains (?) (3)
ah. all. *mahal* « assemblée, *mallum* » (= goth. *mathl*) (5)	*Machlina* (4)	néerl. *Mechelen* / rom. *Malines* (Anv.), *Marlines* (Limb.)
	Maglonia (a. 935) (6)	*Malonne* (Nam.) / *Marlagne* (Nam.) (7)

(1) Ib. p. 143.

(2) Ce sens, étrange à première vue est confirmé par les formations analogues : *Hoursine* (Lux.) (a. frk. *hros*, *hors*, « cheval »), *Hambline* (Nam.) (mnd. *hamel* « mouton »), Lamedine (851. *Lamedinias*) (Mariakerke W. Fl.) (« le pré aux agneaux » mnd. *lam*).

(3) Roland, *o. c.*, p. 521.

(4) Streitberg, *U. G.*, p. 131

(5) Roland, *o. c.*, p. 223, sqq.

(6) Schönfeld, *o. c.*, p 158. — Le type *mahlīn (Machelen, Mechelen* fréquent en Belgique paraît donc signifier « lieu de réunion pour un jugement ou un marché » (?).

(7) Les *mallum* se tenaient fréquemment dans les bois, d'où les noms de forêt de la *Marlagne* dans l'Entre-Sambre-et Meuse, forêt de *Mormal* (mōr-mahal) à la haute Sambre, le village de *Esemael* Brab. (haisi-mahal « mallum des buissons »), etc.

Le suffixe latinisé en *īna* n'est autre que le suffixe abstrait-gothique : *-ein* qui a donné l'a. fr. *-ine* (1) usité surtout avec les racines germaniques : *haine, guerpine, garenne,* etc. On le trouve spécialement avec des adjectifs. Ainsi à néerl. *woest-ijn* de *woest* correspond l'a. fr. *guastine* et le nom de lieu : *Chapelle-à-Watinnes* (Hain.), de mnd. *waast,* même sens. On a, de même, *Dorinne* (Nam.) de mnd *dor* « sec », *Sorinne* (Nam.) de mnd. *soer* « sur », *Herinne* (Hain.) (*Harinas* 847 (2)) de mh. all. *here, hare* (= all. *herb*) cf. mnd. *haren* « scharf und trocken sein », *harsch* « hart, rauh » (3).

Il se fait même que *Geld-īna* a son équivalent en toponymie belge dans 1° *Godinne* (Nam.) (= **goldīna*) de *gold* « or » (4) (cf. supra). 2° *Erquelinne* (Hain.) et *Echerenne* (Nam.), venant d'*Erchanines* (a. 1189) (5) et *Irecenna* (a. 673) (6) forme romanisée de *erkanīn,* dérivé de a. h. all. *erkan,* goth. *airkns* « pur », parent de celt. *argantos* = lat. *argentum,* gr. ἀργός « blanc », scr. *arjuna* « blanc, clair ». Ce vieux mot germanique était fréquent dans les noms de personnes anciens (7) et dans la toponymie : *Arquennes* (Hain.), *Archenne* (Brab.), *Erquenne* (France-Nord), *Argenteau* (Liège) (anc. *Erckentel, Archenteyl* (8)).

Dans la mesure où les comparaisons intercalées ici méritent considération, elles tendraient donc à faire supposer l'existence en germanique ancien d'un adjectif *gel-tha* ou *gel-da* avec le sens de *gel-wa* = all. *gelb,* neerl. *geel,* exact équivalent, pour la forme et le sens, du lith. *geltas.*

---

(1) MEYER-LÜBKE. *Gramm. des langues romanes.* Trad. Doutrepont, II. § 453.

(2) ROLAND, *o. c.*, p. 520.

(3) FALK U. TORP. *Dän. Norw. Wtb.*, p. 382, 419.

(4) Le ó prononcé en wallon dans ce mot indique une *l* vocalisée cf. *Córroy* = *Colretum* = *coryletum*, *Córenne* = *colrinas* = *corylīnas*, *Gozée* = *Golzies*, etc. — Le maintien du *d* indique aussi la présence d'une *l* et le *g* indique qu'il s'agit de la voyelle *o* ou *u*.

(5) ROLAND, *o. c.*, p. 526, sqq.

(6) DUVIVIER, *Etudes sur le Hainaut ancien*, p. 268, 692.

(7) FÖRSTEMANN 457, sqq. — Cf. Archambaud, Archambert, etc.

(8) GRANDGAGNAGE, *Vocab. Anc. N. de lieux*, p. 5.

Dans notre hypothèse, le celtique répondrait donc au germano-slave *ghl̥tó* (= *žlŭtŭ*, all. *gold*) par **galato-* et au germano-baltique *ghélto-* (litt. *geltas*, germ. **geltha, gelda*, par *keltos*, *keltā*, issu de *kel-* forme parallèle de *ghel-*.

Il est intéressant de constater que *Belga* peut aussi aisément être ramené, non pas à cette même racine, évidemment, mais à une autre de même sens :

L'indo-européen possédait une racine *bhèl*, *bh(e)lēi*, *bhlī* (1) « briller » pour laquelle on trouve aussi les formes *bh(e)lē*, *bhele*, *bhēl*. On est d'accord pour admettre l'identité originelle de ces deux séries bien que MM. Hirt et Persson diffèrent entre eux sur la façon d'en rendre compte (2). Le sens fondamental est « briller » et beaucoup de dérivés ont le sens de « clair, blanc, pâle ».

Cf. all. *Blei* « plomb » (= *blīwa-*), a. sax. *blīdhī* « clair, serein », a. nor. *bāl* « flamme », lith. *blaivýtis* « s'éclairer », a. sl. *blědŭ* » pâle » (*bhli* + *d*), leth. *bāli* « pâle », gr. φαλιός, « blanc », φαλός, φαληρός « brillant », a. sl. *bělŭ* « blanc », lith. *báltas* « blanc », germ. **bala-* « blanc » (3).

Le celtique possédait plusieurs dérivés de cette racine et notamment l'adjectif **belos* « clair, brillant » (4) avec sa forme à voyelle faible : **balos* « pâle » (cymr. *bal* « blanc, pâle » = gr. φαλός).

De là est tiré le nom du dieu *Belenus*, l'Apollon des Gaulois (5) le nom ancien de Beaune (Loiret) (832, *Belna Villa*) *Belenocastro* < Beaune (Côte d'Or), les noms de personnes *Belinus, Belinia*. Avec le suffixe *-so,* fréquent en celtique on en a tiré

(1) Persson, *Wurzelerweiterung*, p. 173.
(2) Persson, *Beitr. zur idg. Wortforschung*, p. 763.
(3) Kluze, *Etym. Wtb.*[6] s. v. *Belche.*
(4) *Fick II* (Stokes), p. 164.
(5) Gröhler, *o. c.*, p. 193, sqq.

le nom de personne *Belsus, Belsa* qu'on lit dans les inscriptions latines de Gaule (1). Son superlatif *Bĕlisăma* (CIL. XII, p. 162) est le nom d'une divinité qui survit dans *Blismes, Balesme, Blesmes, Bellème,* noms de lieux français, tandis que *Belsa* paraît être le nom de la riche région de la *Beauce* (2). En Belgique, il paraît avoir désigné le Haut-Demer et survivre dans le nom de *Bilsen* (3) « sur la *Belsa* » (4), c'est-à-dire sur « l'eau claire, l'eau blanche », expression extrêmement commune en hydronymie au point qu'en germanique **albī* « blanche » signifie « fleuve » (cf. l'Elbe = Albis) (5).

De *balos* est dérivé *balatos* et *balaton* d'où *Ballon* (Sarthe) (anc. *Baladon*) (6) et *Blaton* (Hain.) (cf. *Ballatetone* sur les monnaies mérovingiennes = Ballon).

Or, le déterminant *g* s'est ajouté fréquemment en indo-européen à cette racine tant sous sa forme *bhel*, *bhlē* < *bhelg*, *bhleg* que sous sa forme *bhlī* < *bhlig* (7). De là, d'une part : gr. φλέγω, φλεγέθω « briller, s'enflammer », φλέγμα « inflammation », φλόξ « flamme » φλόγεος « brillant » lat. *fulgur*, *fulgor*, *fulmen*, *flagro*, *flamma*, scr. *bhárgas* « éclat », av. *barāza-* « brillant », lith. *blagnytis* « s'éclairer », lett. *balgans* « éclat », a. h. all. *blecken* « apparaître, briller », néerl. *blaken* « flamboyer, brûler » a. nor. *blakra* « vaciller », m. nd. *blek* « terre qui émerge de l'eau », w. fl. *blekaard*, *blekland* « sable blanc » (8) et d'autre part :

(1) Ib. p. 167.

(2) Ib. p. 168. — Cf. HOLDER, s. v. *belsa*.

(3) CUVELIER et HYMANS. *Toponymische studie over Bilsen*. Gand, 1897 (Ann. Acad. flam.).

(4) Cf. *Tervueren* (Brab.) « sur la Voer », *Terlaenen* (Overijssche) « sur la Lasne », *Terhulpen* = La Hulpe (Brab.) « sur la Helapa ». Nethen (Brab.) « sur la Nethe », Neer- et Op-Oeteren « sur l'Oeter », etc. Ce sont des datifs féminins.

(5) FALK U. TORP, *Fick*, 3, p. 21.

(6) GRÖHLER, *o. c.*, p. 161.

(7) PERSSON, *Wurzelerweitersang*, p. 109. — *Beitr.* p 879, 916.

(8) FRANCK², p. 69.

lith. *blìgstra*, *blìgsti* « éclairer », a. sl. *blěskŭ* « éclat », all. *bleich*, néerl. *bleek* « pâle », a. nor. *bleikr* « blanchâtre », néerl. *blijken* « apparaître », all. *bleichen* « pâlir », néerl. *blikken* « apparaître, briller ». all. *Blick* « regard », all. *Blech*, néerl. *blik* « fer blanc », dial. holl. *blik*, *blikgras* « herbes argentées, spéc. *potentilla anserina* » (1).

Dans ces conditions il n'y a certes rien de hasardeux à conjecturer un celtique **belgos* signifiant « clair » ou « pâle ».

Notre hypothèse a donc l'avantage de trouver une signification identique pour les trois noms principaux par lesquels se désignaient les Celtes du continent ; et, de cette façon, les trois explications se soutiennent l'une l'autre.

On remarquera, en outre, que les Celtes étant l'avant-garde des Indo-Européens en face des populations plus foncées des races méditerranéennes, il est naturel que le contraste des teints fasse naître la dénomination de *fair people* pour les désigner. Cela rappelle les Américains qui sont, pour les Indiens, les « faces pâles » et les Européens qui, en Afrique, sont les « blancs ». Ces noms, il est vrai, sont souvent donnés par les étrangers « rouges » et « noirs » ; mais, le contraste peut faire employer une telle expression même par ceux qui s'opposent aux « rouges » et aux « noirs », et il arrive qu'un peuple se désigne soi-même par un nom imaginé par ses voisins, repris tel quel, ou traduit. C'est notamment le cas des Wallons de Belgique.

Quant à l'homonymie de *Gallus* avec lat. *gallus* « coq » qui a eu une grande fortune, tant à l'époque moderne

---

(1) HEUKELS, *Woord. Ned. Volksnamen van planten*, p. 196.

que dans l'antiquité, il est vraisemblable qu'elle repose sur un simple jeu de mots : les Gaulois ne sont pas « les coqs ». Récemment, M. Willamowitz (Philol. Untersuchungen I, 78) et M. Niedermann (Anz. f. idg. Spr. und Altert. XVII, 78) ont prétendu que l'inverse était vrai. Ce serait l'animal qui se serait appelé « le gaulois », comme chez les Grecs on dénommait des fruits par leurs patries supposées, disant, par exemple, μηδικόν (s. e. μῆλον) pour le citron et περσικόν pour la pêche. Nous mêmes, nous parlons de dinde (poule d'Inde) et les Anglais de « turkey » pour désigner le dindon. Toutefois, est-ce pure coïncidence si le nom du coq en latin se ramène à une racine signifiant « crier, appeler », alors qu'en celtique et en germanique, c'est précisément aussi à des racines de ce genre qu'est emprunté le nom de ce chantre à l'appel matinal ? En germanique, **hanan*, d'où all. *Hahn* vient de la racine *kan* de lat. *cano*, a. ir. *canim* « je chante », lith. *kañklės* « cithare », gr. καναχή « ton, son ». Dans les idiomes celtiques, **kaljākos* « le coq », d'où ir. *cailech*, cymr. *ceiliog* (1) est parent de gr. καλέω, lat. *calare*, all. *holen* « appeler, attirer à soi », *hell* « au son clair », etc. Or *gallus*, en tant qu'issu normalement de *galnós* ou de *galsós* (2), se rattache tout pareillement à a. sl. *glasŭ* « ton, voix », a. isl. *kalla* « appeler », angl. *to call*, m. ir. *gall* « gloire », m. bret. *galu* « appel », a. sl. *glagolŭ* « mot » (de là le nom de l'alphabet glagolitique des Serbes). Si on a pu regarder le coq comme l'oiseau de Gaule, c'est donc, plus que probablement, par un jeu de mot qui rappelle fort celui qui a fait traduire par angl. *walnut*, a. nor. *wallhnot*, néerl. *walnoot*, c'est-à-dire « noix

(1) *Fick*, 2 (Stokes), p. 73.
(2) WALDE, *o. c.*, p. 333.

étrangère, noix de Gaule », nom de la grosse noix du *juglans regia*, l'expression latine *nux gallica*, dont le sens était non pas « noix de Gaule », mais « noix qui ressemble à une noix de galle » (lat. *galla* = **galnā* de la racine du lat. *gluo* « mettre en boule », *globus*, *gleba*, *glomus*, *glans* (1)). L'expression *nux gallica* survit, comme on sait, dans le fr. *noix gauge*, le wallon *gaille* « noix », *gailler* « noyer », le fr. *gaillette* « charbon en forme de noix » (2).

A. CARNOY.

---

(1) WALDE, *E. W.* s. v. *gluo*, *glans*.
(2) MEYER-LÜBKE, *Rom. etym. Wb.* 3659.

COMPTES-RENDUS.

Anecdota Oxoniensia — semitic series-part XII : Theological texts from coptic papyri, edited *with an appendix upon the arabic and coptic versions of the life of Pachomius*, by W. E. Crum, M. A., hon. ph. d. Berlin. — Oxford, 1913. viii et 205 p.

Ce volume, dédié à la faculté de philosophie de Berlin, livre à la publicité les restes bien fragmentaires de vingt-neuf morceaux écrits sur papyrus. Si l'on en croit le marchand de Louxor, ces textes proviennent des environs de Hou ; aussi, vu le caractère bien sahidique de la langue, on peut admettre qu'ils faisaient autrefois partie de la bibliothèque d'un des nombreux monastères qui s'élevaient jadis en ce district. Leur âge ne peut guère non plus se déterminer avec précision, la paléographie copte étant loin de nous fournir actuellement des bases inébranlables pour dater les manuscrits. M. Crum propose donc, avec beaucoup de réserves, les environs du VIIe siècle. Parmi ces fragments, il en est un (n° 25) d'une importance considérable tant par son étendue (32 feuillets) que par son contenu; c'est à son sujet que M. Crum a abordé l'examen des principales rédactions orientales de la vie de Pachôme.

Pour quiconque s'est livré à une étude quelque peu systématique des multiples rédactions de cette vie, il apparaît fort clairement que la question « pachômienne » doit être remise entièrement sur le métier. Les essais tentés (1) constituent un vrai « tour

(1) Etat de la question jusqu'en 1898 dans P. Ladeuze : *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, 1898 ; cfr. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, Cambridge I, 1898 ; II, 1904 (dans *Texts and Studies*, vol. VI).

de force » en voulant résoudre le problème avec des données reçues et laissées à peu près à l'état cahotique. Il s'agissait en effet de déterminer les relations mutuelles des recensions grecques, coptes et arabes, pour arriver ainsi à rétablir la rédaction primitive. Les pièces travaillées furent pour l'arabe, le texte d'un manuscrit édité par M. Amélineau (*Ann. du Musée Guimet,* t. XVII, Paris 1889); pour le copte, des fragments épars édités par le même auteur (ibid., et *Mém. d. l. miss. arch. fr.* t. IV, fasc. 2, Paris 1895); pour le grec, deux traductions latines représentant des originaux grecs inconnus (1) et le texte bien connu des *Acta Sanctorum* édité par les Bollandistes (maii t. III) (2).

Or le texte des Bollandistes est basé sur trois manuscrits (3) et les éditeurs ne disent pas s'ils nous livrent un texte critique, ou une « contaminatio » de trois manuscrits, peut-être de familles différentes ; premier énigme. Et puis, quelle surprise, peut-être, nous réserve l'examen des autres manuscrits ou fragments grecs passablement nombreux ? Pour ne citer que les dépôts facilement accessibles aujourd'hui : la bibliothèque du Vatican en possède cinq : *Ottob.* $450,_{2}$ foll. 58^{v}-62 ; *Palat.* $364,_{13}$ foll., 312-313; *Vat.* $819,_{4}$ foll., 80-140 (4); *id.* $1589,_{19}$ foll., $237\text{-}272^{v}$; *id.* $2033,_{20}$ foll. 225-296 ; la bibliothèque nationale de Paris, quatre : $881,_{4}$ foll., 222-255 ; $881,_{5}$ foll., $255\text{-}278^{v}$; $1453,_{2}$ foll., 25^{v}-68 ; *frag. suppl.*, 480 foll., $1\text{-}53^{v}$ complété en partie par le mss. de Chartres 1754 (5) ; la bodléenne d'Oxford, trois : *Barocc.* 240 (24) et (25)

---

(1) L'une, œuvre de Denys le Petit, reproduite dans MIGNE P. L. LXXIII, 229-272 et dans ROSWEYDE : *Vitae Patrum*, Antverp. 1615, pp. 111 sv. ; l'autre, œuvre de Hervet, est reproduite dans SURIUS : *de probatis sanctorum vitis*, Colon. 1618, t. III, pp. 195 sv.

(2) On peut ajouter à cette liste le texte syriaque édité par BEDJAN : *Acta martyrum et sanctorum*, Paris 1895, t. V, pp. 121-176. — Cfr. BUDGE : *The book of Paradise of Palladius*, London 1904 et F. NAU : *Histoire de St Pacôme* (dans *Patr. orient.*, t. IV, fasc. 5), où l'on trouve la traduction française du texte syriaque, pp. 425 et sv.

(3) Florence : *Plut.* XI, cod 11 foll 163^{v}-200 ; Milan : *Cod.* 246 (D. sup. olim N. 141) foll. $1\text{-}43^{v}$; Vatican : 819, foll. 80-140.

(4) Ce mss. a été utilisé par les bollandistes.

(5) Voir LADEUZE, *op. c.* p. 3 ; et F. NAU : *op. cit.* pp. 412-413 et les textes pp. 425 et sv.

foll., 112-154v ; *Clark.* (XLIV, 72) 44, XI foll., 79-80v ; la bibliothèque de Munich, un : *gr.* 3, foll., 96-126v (1). La classification de ces manuscrits et des rédactions qu'ils représentent tournera-t-elle à l'avantage du texte des *Acta* ? Autre énigme. Quoique n'ayant pas voulu aborder les rédactions grecques, M. Crum insinue cependant sa manière de voir sur les rapports du grec et du copte lorsqu'il se prononce discrètement sur l'antériorité vraisemblable d'une première rédaction copte (pp. 171-172). En ce passage, il relève, dans le texte des *Acta*, un certain nombre de faits d'ordre linguistique qui semblent trahir une origine copte. Un examen attentif du texte complet des *Acta* révèle clairement, à mon avis, que nous avons affaire là à une composition fortement retravaillée surtout dans la dernière partie (§§ 76 et sv.). Prenons, par exemple, le début du § 79 qui nous place en pleine direction d'Orsièsi : καὶ οὕτως διετήρει αὐτοὺς ὁ κύριος ἐν ὁμονομίᾳ καὶ ἀγάπῃ, καθὼς ἦσαν τὸ πρότερον. Cette phrase surtout dans sa finale (*comme ils étaient antérieurement*) est quelque peu étrange dans l'ensemble du contexte. L'énigme se résoud de lui-même si l'on songe que les débuts d'Orsièsi furent marqués par des tiraillements suivis d'un schisme qui mit sérieusement en danger l'œuvre de Pachôme. Le fait nous est attesté longuement par les recensions coptes. Le compilateur grec des *Acta* a fait disparaître soigneusement de sa narration toutes traces de ce point noir et peu édifiant ; puis, reprenant la suite de son récit avec les évènements qui suivirent immédiatement la conclusion de la paix et le rétablissement de la discipline antérieure (καθὼς ἦσαν τὸ πρότερον = *comme avant le schisme*), il a employé la même transition que l'un des rédacteurs coptes (S^5 = Crum n° 5, f. ⲧⲉ fin) oubliant ainsi de faire disparaître cette trace de sa coupure.

---

(1) Il existe encore un mss. à Mytilène : *Cod. Lesbiensis* μονῆς τοῦ Λειμῶνος 43, ff. 35 et sv. qui a été photographié au printemps 1909 par mon collègue et ami, M. P. Van den Ven en vue de l'édition qu'il prépare de la vie grecque de Pachôme. Le catalogue de la bibliothèque du Patriarchat de Jérusalem par Papadopoulos t. II en signale un autre n° 223.24, foll. 231-299 etc. La bibliothèque de Naples renferme aussi un codex de la règle fort intéressant : *cod.* 53, II B 19, foll. 81-86, etc.

Les rédactions grecques une fois classées et analysées, il faudra naturellement passer aux rédactions coptes et procéder sur elles de la même façon. C'est bien à tort, en effet, que l'on a considéré les fragments publiés par M. Amélineau comme représentant sensiblement une même tradition (1). L'œuvre de M. Crum fait apparaître l'erreur d'une façon frappante ; un coup d'œil sur les pages 183-187 nous apprend que ces fragments proviennent de cinq manuscrits différents ; c'était évidemment cette classification qui s'imposait tout d'abord. Cette besogne, je l'ai faite parallèlement à M. Crum et suis arrivé au même résultat. Pour ma part j'ai classé à l'heure actuelle les débris de neuf manuscrits sahidiques auxquels viennent s'ajouter les n°s 24 (?) et 25 de M. Crum et la rédaction-traduction bohairique partiellement publiée par M. Amélineau (2). Nous avons donc de la tradition copte (3) toute une série de monuments qui s'espacent du Ve au XIIe siècle. Les limites d'un *compte-rendu*, ne me permettent pas, surtout avant la publication des textes (4) dont beaucoup sont inédits, de montrer les dépendances mutuelles ou les divergeances profondes de ces rédactions, dont deux au moins, et les plus anciennes, sont, à mon avis, totalement indépendantes des recensions grecques.

Comme nous sommes d'accord avec M. Crum pour la reconstitution des six manuscrits qu'il propose, je me contenterai de faire quelques observations d'importance secondaire : n° 3 (S^1) comprend trois fragments : les deux signalés par M. Crum et un troisième appartenant à une collection privée dont la publication se fera, espérons-le, bientôt (5). Ce manuscrit est d'importance considérable, car il représente le texte le plus ancien sur la vie de Pachôme ; volontiers je le ferais remonter jusqu'au Ve siècle pour des raisons qu'il serait déplacé d'exposer ici. Ce texte

(1) Cfr. BUTLER, *op. c.*, t. I, pp. 288-292.

(2) *Ann. du Musée Guimet*, t. XVII.

(3) Représentée par des textes coptes ; car, comme on le verra plus loin, certains mss. arabes représentent également des rédactions coptes.

(4) Cette édition paraîtra vers fin 1914 dans le *Corp. script. christ. orient.*

(5) Comme j'ai appris l'existence de ces deux feuillets inédits par une indiscrétion, il ne m'est pas possible d'être plus explicite.

serait, dans ces conditions, à peu près contemporain du célèbre Chenoute, au monastère duquel il a d'ailleurs appartenu (1); or il ne faut pas perdre de vue que Chenoute (né en 333/4 et mort en 451/2 (2) a encore connu Pachôme (mort en 346) et Théodore (mort vers 368).

N° 2 (S^2). Un peu plus jeune que le précédent, ce manuscrit se compose des fragments signalés par M. Crum; j'atouterai simplement que les menus fragments, que le catalogue (n° 342) déclare non-identifiés, font tous partie du feuillet ⲙ̅ⲍ̅-ⲙ̅ⲏ̅ ; avec de la patience, je suis parvenu à leur rendre leur place respective et à reconstituer ainsi la majeure partie du texte de ce feuillet.

N° 5 (S^5). C'est sans doute par suite d'une distraction que M. Crum a écrit : Paris 78 f. 40 = miss. 552 ; il faut lire, je pense, Paris 129^{12} f. 40. Le fragment Caire-Musée vient se placer entre Leyde 88 et Mingarelli VII; le fragment Caire-Patriarchat, entre Paris 129^{12} f. 36 et *id.* f. 38.

N° 5 (S^3). Ce manuscrit représente une rédaction fort complexe et d'un caractère assez spécial, comme le remarque fort justement M. Crum ; aussi le classement des fragments non-paginés est-il particulèrement délicat, et le grand nombre des feuillets qui sont dans ce cas ne me permet pas de proposer ici une classification justifiée.

N° α) (S^8). Si je ne me trompe, seul le recto du f° 43 concerne la vie de Pachôme (extrait) ; le verso et le f° 44 se rapportent à d'autres sujets, en particulier à la vie de S. Antoine par S. Athanase.

C'est surtout aux rédactions arabes que M. Crum a applique son attention et avec un réel succès. Comme pour le copte, son travail démontre l'existence de plusieurs textes bien différents les uns des autres. N'ayant pas encore eu le loisir d'étudier Ap (Paris, *arabe* 261) et Ac (édition imprimée du Caire), je me bornerai à le suivre dans l'examen des deux autres textes Av (Vatican, *arabe* 172) et Am (texte d'Amélineau).

---

(1) Le fragment de Paris en ferait foi à lui seul si nous ne savions pas que les feuillets d'Oxford proviennent également du monastère blanc,

(2) Cfr. LEIPOLDT : *Shenute*, pp. 42-47, Leipzig 1903.

Le premier (Av) a bien été mutilé anciennement ; il a perdu son premier cahier composé de dix feuillets qui fut remplacé par un autre de neuf feuillets (1), d'une écriture et d'un style plus jeunes aisément reconnaissables. Cette ajoute postérieure apparait clairement comme une dérivation d'une source différente de celle du texte ancien ; le fait que ce texte jeune place, lui aussi, le service militaire de Pachôme en Abyssinie le rapproche immédiatement de Ap (Crum p. 173). Le texte ancien, commençant au feuillet ια̅, est bien, comme l'a longuement démontré M. Crum, la traduction d'un texte sahidique. Par un hasard extraordinaire, dont M. Crum n'avait malheureusement pas connaissance, l'original vient d'être retrouvé, du moins en partie ; c'est un fragment de manuscrit (cinq feuillets paginés ρλϛ-ρμε) faisant actuellement partie de la collection de M. P. Morgan. Ces feuillets donnent exactement et mot à mot le texte d'Av, depuis f° 92 (milieu) jusqu'à la fin ; comme Av, P. M. (S^7) termine son récit à la mort de Pachôme. En outre les dix pages de P. M. correspondent à 13 $^1/_2$ (environ) d'Av, si bien qu'en admettant la même proportion pour les feuillets perdus de P. M on trouve que les feuillets de P. M. sont à ceux d'Av dans le rapport de 1 à 1,35 ; or, de fait P. M. comptait 146 pages, ce qui doit donner pour Av 146 × 1,35 = 197,10 : aux 146 pages de P. M. doivent correspondre 197 pages pour Av, ce qui est exact (2). Nous pouvons en conclure légitimement que Av n'est qu'une traduction pure et simple de P. M, et qu'il représente par conséquent P. M. pour la partie perdue de ce dernier.

(1) La preuve en est que le texte ancien commence au f° 10 (chiffre moderne) portant les chiffres du cahier ϐ̅ et du feuillet ια̅ en copte cursif ; tous les autres cahiers (sauf le dernier) sont de 10 feuillets et sont numérotés et paginés également en copte cursif. De plus la plupart des noms propres sont écrits en copte au-dessus de leur équivalent arabe, ce qui nous confirme bien dans l'opinion que ce texte arabe est une traduction originale d'un texte sahidique.

(2) En fait il en comptait anciennement 198 ; mais il est clair qu'une pareille équation ne peut être qu'approximative surtout, vu que la dernière page n'est que partiellement couverte d'écriture ; elle est cependant suffisante pour nous garantir qu'Av n'était ni plus abrégé ni plus développé que P. M.

Le texte d'Am (édition d'Amélineau) présente de plus graves difficultés dans sa filiation ; aussi M. Crum ne le caractérise-t-il qu'avec une extrême réserve (p. 176) ; il le considère cependant, et avec raison, comme une compilation de plusieurs sources et d'époque assez indéterminable (1). Au fait, on peut même se demander si cette compilation n'est pas d'une nature un peu spéciale. La finale nous dit, en effet, (Amél. p. 708) « Voici ce que nous avons découvert de l'histoire du Père Pakhôme. . . . . . après beaucoup de recherches ». Et ailleurs, au cours du récit (p. 599), on trouve une remarque ainsi conçue : « Et voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père, que j'ai trouvée dans un autre volume ». L'auteur ne nous eut-il pas averti que son procédé n'échapperait pas à l'observation du lecteur attentif ; un exemple pris parmi les plus clairs le fera apparaître de suite. Je vais simplement transcrire parallèlement deux passages qui dans Am forment un texte continu ; on pourra constater la façon maladroite dont le compilateur opère la soudure de deux sources, superposant en partie le récit de l'une à celui de l'autre :

Am. p. 643.

Après la Pâque, Dieu envoya aux frères une maladie qui fut générale pour eux tous : plus de cent frères tombèrent dans les monastères ; parmi eux fut notre père Pakhôme. Cette maladie était épidémique : dès que l'un d'eux avait un accès de fièvre, son visage se changeait aussitôt, ses yeux devenaient rouges et il sortait ainsi de	Et il y eut beaucoup de frères malades de cette maladie, si bien que certains étaient jetés à terre depuis longtemps, d'autres depuis deux jours, d'autres depuis trois jours et quatre ; dans tous les monastères il y eut des morts et un grand nombre des plus élevés moururent de cette maladie; car dès que

(1) L'opinion de M. Casanova (*Un texte arabe transcrit en caractères coptes*, dans *Bulletin de l'Institut fr. d'arch. orient.* t. I, p. 19-20) est que cette traduction (?) remonte au Xe siècle. — Que certains passages de Am remontent au Xe siècle, c'est possible; mais je tiens pour certain que le rédacteur de Am a déjà utilisé des textes arabes ; et c'est ce fait qui présente le problème sous un jour bien différent de celui sous lequel l'envisageait M. Casanova.

la vie. D'un pareil coup mourut Sourous, chef du monastère de Bahnoun ; Corneille, chef du monastère connu sous le nom de Mankhousin; Paphnouti, le grand économe du monastère de Phbôou et beaucoup d'autres parmi les grands frères. Théodore s'était dévoué au service de notre père Pakhôme et sa maladie dura longtemps et il s'affaiblit à un degré excessif : son cœur et ses yeux étaient comme du feu brûlant : il resta trois jours sans manger ni boire : il leur parlait et tous pleurèrent amèrement, lorsqu'ils eurent appris le grand malheur qui allait les atteindre, si Dieu le visitait.

la fièvre les prenait, leur couleur changeait, leurs yeux se remplissaient de sang, ils éprouvaient comme si quelqu'un les étouffait jusqu'à ce qu'ils eussent rendu l'âme. De cette même manière moururent anba Paphnouti, frère d'anba Théodore, anba Sourous, supérieur d'Ebioum, anba Corneille, supérieur de Shénésît : ceux qui moururent de cette maladie atteignirent le nombre de cent trente frères. Notre père Pakhôme fut longtemps malade et Théodore le servait etc. (suit un long épisode qui est vraisemblablement la cause du changement de source) (1).

Ce n'est point le lieu de montrer ici où et comment le compilateur passe d'une source à une autre à diverses reprises ; les quelques faits cités suffiront, semble-t-il, à faire admettre que le but du compilateur a été, non d'arriver à une composition organisée, mais, avant tout, d'être aussi complet que possible. Par ce procédé il nous a livré, ce que l'on pourrait appeler d'une expression familière, une *macédoine* ou une *salade* composée avec les textes qu'il a pu avoir sous la main. En ce point, peut-être, vais-je à l'encontre de l'opinion de M. Crum pour qui la source principale et à peu près immédiate de Am serait le nouveau

(1) La source de Am à partir de « *Et il y eut, etc...* » est en dernière analyse le texte de P. M. p. ⲣⲙⲁ et sv. = Av f. 95 et sv. ; pour le moment j'incline à croire que Am, en ce passage, utilisait déjà une traduction arabe ; le texte de Am (édition Amélineau) ne me parait pas pourtant assez sûr pour trancher définitivement la question ; toutefois il est à remarquer que Am suit à peu près mot à mot Av ; et, chose curieuse, Av porte en marge une croix (+) précisément au début de ce passage.

texte sahidique (n° 25) édité par lui ; ce texte sahidique serait suivi par Am dans l'ordre des paragraphes et même souvent jusque dans les détails des phrases et du vocabulaire (p. 95); si parfois le texte sahidique est plus développé, c'est à Am qu'il faut imputer l'abréviation (p. 94). Franchement, je ne puis me rallier à cette manière de voir. Comme on vient de le constater, le compilateur de Am vise plutôt à l'abondance et, dans ces conditions, il me paraît difficile d'admettre qu'il ait abrégé sa source ; je crois au contraire que, s'il change de source à différentes reprises, c'est précisément pour s'adresser à une plus abondante que celle qu'il utilisait antérieurement. Quant à l'accord entre Am et S^{10} (texte de M. Crum) il n'apparaît pas non plus comme suffisamment frappant dans l'ensemble des fragments pour que l'on puisse conclure à une dépendance si étroite et si constante : sur les 32 feuillets sahidiques, il en est cinq (1, 2, 7, 29, 32) qui n'ont absolument rien de commun avec Am ; il en est trois (3, 5, 6) qui n'ont avec lui qu'une bien vague ressemblance ; et parmi les 24 autres il en est plusieurs (4, 8, 12, 15, 16, 17, 19, 22, 31) où les divergences sont encore fort notables ; par ex. fol. 4, R°, col. A manque dans Am ; col. B = Am p. 406 ll. 13-17 ; V° col. A (début) = Am p. 407 ll. 2-3 ; (puis) = Am p. 402 ll. 5 et sv. ; et les foll. 5 et 6 (R°) continuent le récit de ce même épisode en suivant fort vaguement Am p. 402-403. Il apparaît de là, en tout cas, que Am ne suivait certainement pas ici l'ordre de S^{10} puisque foll. 4-5 paginés 111-112, 113-114 correspondent en partie d'abord à Am p. 406 ll. 13-17 et p. 407 ll. 2-3, puis à Am p. 402 ll. 5 et sv. Il me paraît dès lors plus plausible d'admettre entre Am et S^{10} une dépendance plutôt occasionnelle; en tout cas, si on la veut plus systématique, on devra reconnaître que leur parenté est, soit par descendance assez éloignée du premier par rapport au second, soit par ligne collatérale.

Il n'en reste pas moins que S^{10} constitue un apport de grande importance pour la critique des sources de Am, vu qu'il correspond à ce dernier surtout dans la partie où les autres rédactions coptes connues s'en éloignent le plus (1). Et il est heureux que ce

(1) Il faut naturellement toujours tenir compte de l'état fragmentaire des manuscrits coptes.

nouveau texte ait été présenté au public par un parrain tel que M. Crum ; car, cela va sans dire, il est édité avec toute la perfection possible en telle matière. Mais, comme je l'ai déjà insinué antérieurement, cette perfection dans le détail n'est pas le principal mérite de l'auteur ; ce qui donne une valeur bien plus considérable au travail de M. Crum, c'est qu'il ouvre une voie nouvelle ; il constitue le premier jalon qui marque la route à suivre pour arriver à la solution définitive de la question « pachômienne ». La mise en ordre préliminaire des matériaux coptes et arabes faite par M. Crum montre en effet clairement l'erreur en vertu de laquelle on s'évertuait à comparer *quelques* textes grecs de valeur encore indéterminée, avec un *complexus* de fragments coptes d'origine et de nature diverses, et avec *un seul* des textes arabes pourtant si différents les uns des autres.

Th. Lefort.

* * *

Dr L. H. Gallart, *Beiträge zur Mythologie bei Bacchylides.* Fribourg (Suisse). 1912.

Le jeune docteur hollandais nous donne dans ce volume une étude bien intéressante, toute pleine de faits et écrite d'une plume alerte. L'idée lui en a été fournie par M. Piccardt, professeur à Fribourg (Suisse) et l'on peut être reconnaissant sans réserve, tant au professeur qu'à l'élève, de cette importante contribution à l'histoire des mythes grecs. M. Gallart a suivi la bonne méthode qui consiste à traiter à fond et avec toute la documentation qu'elle comporte une matière restreinte plutôt que de s'assigner une tâche trop vaste. De cette façon, il ne s'est pas exposé à cette « superficialité » trop fréquente dans les études d'histoire mythique et littéraire et dont la conséquence est que les mêmes sujets sont constamment repris sans être jamais complètement traités.

Après avoir énuméré les différents mythes dont on trouve des versions ou des mentions dans les odes de Bacchylide, et montré quel jugement les philologues Willamowitz, Preuss, Robert, van Herwerden, Jurenka, etc. ont porté sur la façon dont notre lyrique les a adaptés aux convenances de son art, M. L. G. n'en

retient que trois qui étaient encore loin d'avoir été étudiés à fond : ceux de Méléagre, d'Hercule et Déjanire, de Zeus et d'Io.

L'auteur s'efforce de remonter à la forme primitive de ces récits. Il étudie, à cette fin, leur plus ancienne version dans la littérature, et la compare avec les récits plus récents. De la sorte, il dégage le noyau primitif de toutes les excroissances dont l'imagination des poètes et des artistes l'ont entouré. Pour cela, il ne se fie pas à son tact exclusivement, mais il tâche de discerner les motifs qui ont poussé chaque auteur à ajouter des traits à la fable ou à en supprimer. Sans négliger les sources monumentales des mythes, il s'attache de préférence aux textes écrits parce que les arts plastiques ne nous font voir que ce qui est simultané et rien de successif. Il montre comment une modification, introduite par un écrivain pour un motif qu'on peut deviner, en entraîne d'autres, et comment une histoire peut arriver à perdre ainsi jusqu'à son aspect essentiel et caractéristique. Pour la geste de Méléagre en particulier, il nous montre le récit homérique altéré chez Bacchylide dans un élément important : ce n'est plus par une malédiction que la mère de Méléagre fait mourir ce héros, c'est en jetant au feu la bûche à laquelle était liée sa vie. Homère insiste tout spécialement sur la retraite du héros irrité de la conduite de sa mère, et sur les suites fatales de cette retraite, parce qu'il la rapproche de celle d'Achille en des circonstances analogues.

D'autre part, l'introduction de la bûche est intéressante et a suscité d'ingénieuses explications de la part des « religionnistes ». M. Gallart montre très bien que M. Knaack et M. Kuehnert ont eu le tort de forger des hypothèses attrayantes mais en contradiction avec les données du mythe, l'un en admettant que la bûche remplace un arbre dont la vie serait associée à celle du héros, l'autre en y voyant une torche symbolisant la vie de l'homme et amenant sa mort en s'éteignant.

M. Gallart est, sans doute, plus près de la vérité en considérant la destruction de la bûche simplement comme un acte externe d'exécration accompagnant souvent les imprécations et qui, semble-t-il, n'appartenait pas primitivement à la fable de Méléagre.

Aussi bien chez Bacchylide que chez Homère, l'amante de Méléagre, Atalante est inconnue. Cela paraît étonnant puisque l'on sait que chez Euripide les amours du héros et de la belle chasseresse occupent une place prépondérante dans le mythe. M. Gallart s'est adressé aux vases grecs pour tâcher de préciser l'instant où Atalante apparaît dans l'histoire de Méléagre, et il observe que, sur les vases à figures noires, elle manque généralement. Ce n'est guère qu'après Euripide qu'elle occupe une place en vue parmi les chasseurs calydoniens et il faut donc penser que le dramaturge en question a, pour les besoins de son drame, altéré dans ce sens les données primitives.

La version de Bacchylide constitue donc une moyenne entre celle d'Homère et le remaniement d'Euripide.

On voit l'intérêt qui s'attache aux études du genre de celles auxquelles s'est livré M. Gallart. Celles qu'il consacre à Hercule et Déjanire ainsi qu'à l'histoire d'Io ne sont pas moins riches en aperçus curieux. On y voit notamment que Io est encore simplement déguisée en vache dans Bacchylide comme dans les anciennes versions, tandis que Eschyle, dans son Prométhée, pour la première fois, la représente comme une vierge munie de cornes ; d'où la conclusion que l'ode de Bacchylide est antérieure à la représentation du Prométhée, ce qui n'est pas dépourvu d'importance pour l'histoire littéraire.

Les mythologues aussi bien que les historiens de la littérature grecque trouveront donc à glaner dans l'excellent volume de M. Gallart et souhaiteront lui voir entreprendre des études de ce genre sur d'autres mythes littéraires.

A. Carnoy.

* * *

Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache für den Selbstunterricht von Dr Richard Fick. — 3e édition. — Wien und Leipzig. — Hartleben.

Ce petit volume, aisé à emporter et à feuilleter, est la 3e édition d'une grammaire sanscrite parue dans la *Bibliothek der Sprachenkunde* dont elle forme le 33e volume. L'auteur a visé avant

tout la simplicité. Tout ce qui n'est pas d'un usage quelque peu fréquent dans les textes les plus habituellement traduits a été éliminé ou brièvement indiqué. La terminologie indienne et le système grammatical des Hindous ont fait place aux termes qui nous sont plus familiers dans l'étude des langues et le plan suivi est celui d'une grammaire latine ou grecque.

En outre, toujours pour permettre à l'élève de s'orienter plus rapidement dans l'idiome oriental, on a fait usage non point de l'écriture devanāgarī, mais de la transcription la plus généralement adoptée pour les citations sanscrites.

Dans cette troisième édition, pour la correction de laquelle M. Fick a été aidé par M. H. Jörgensen, on a toutefois cru utile de mettre en tête de la grammaire un alphabet devanāgarī complet avec des exercices de lecture, de manière que l'étudiant puisse aussi, s'il désire lire des originaux indiens, trouver dans ce petit manuel tout ce qu'il lui faut. On ne peut qu'approuver cette idée, tout en se demandant s'il n'était pas plus rationnel, puisque la grammaire est construite de façon à pouvoir négliger l'étude du devanāgarī, de placer ces renseignements en appendice à la fin du volume.

Les notions sont données brièvement et clairement. Les paradigmes sont clairs et les exemples bien choisis.

Contrairement à la plupart des autres grammaires sanscrites, celle-ci, comme du reste celle de V. Henry, est munie d'exercices de thème et de version et de vocabulaires de mots à apprendre. — C'est une imitation de Bühler.

Cela peut paraître étonnant à première vue, puisque nous n'apprenons guère le sanscrit pour le parler, mais il n'est pas douteux que les élèves qui auront la patience de faire ces petits exercices, n'acquièrent une plus grande familiarité avec les formes de la déclinaison et de la conjugaison, et ne disposent, au moment d'entamer la lecture des textes, d'un vocabulaire qui les dispensera de feuilleter par trop leur dictionnaire.

A ce propos, il faut noter que la grammaire de M. Fick est munie d'une excellente petite chrestomathie renfermant des contes et des passages du Rāmāyaṇa (La mort des Sagarides — L'origine de Gaṅgā, etc.). Le vocabulaire est donné à chaque fois

et le volume est du reste muni d'un glossaire général sanscrit-allemand et allemand-sanscrit.

En somme, il s'agit d'un petit livre, vraiment complet en très peu de pages, qui ne peut manquer d'augmenter le nombre de ceux qui s'intéressent en quelque mesure aux littératures et aux idées de l'Orient hindou. A. C.

* * *

Brève et véridique relation des événements du Cambodge par Gabriel Quiroga de San Antonio, de l'ordre de Saint Dominique. — Nouvelle édition du texte espagnol (1604) avec [une introduction,] une traduction et des notes par Antoine Cabaton. — P. xxvii — 1-88 (texte) — 89-214 (traduction) — 215-253 (notes et index). — Leroux, 1914. — Troisième volume de la collection Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indo-Chine.

Récit par un témoin et acteur des tentatives de conquête du Cambodge par les Espagnols des Philippines : « La *Brève et véridique relation* . . . . , adressée au roi Philippe III par le P. Fr. Gabriel de S. Antonio, est divisée en trois parties : la première conte l'expédition du général espagnol Juan Juárez de Gallinato au Cambodge, les exploits à la fois heroïques et picaresques du Portugais Diego Belloso et de l'Espagnol Blas Ruíz de Hernan González à qui était due cette première intervention (1596) ; la deuxième comprend la tentative nouvelle faite par D. Luis Pérez Dasmariñas au Cambodge et son issue désastreuse (1598) ; la troisième le voyage de l'auteur lui-même dans l'Inde, Malaca, Ceylan avant de retourner des Philippines en Espagne. — Dans une conclusion assez longuement développée, le P. Gabriel de S. Antonio sollicite du roi, pour des raisons théologiques, politiques et économiques, la conquête par l'Espagne du Cambodge et du Champa » (p. III).

« Nous avons essayé de rendre l'agrément un peu lâche du récit du P. Gabriel par une traduction qui en épouse fidèlement

l'esprit et le contour, respectant non seulement l'idée mais l'allure archaïque de la phrase elle-même ; quelque soin que nous y ayons apporté, nous n'oserions nous flatter d'y avoir réussi, car un bon juge l'a dit : traduire « es como quien mira los tapices flamencos por el revés ....., — c'est faire justement comme celui qui regarde au rebours les tapisseries de Flandre : encore que l'on en voie les figures, elles sont pourtant remplies de filets qui les obscurcissent, de sorte que l'on ne les peut voir avec le lustre de l'endroit » (p. XXVII).

Je crois que M. A. Cabaton s'est fort bien acquitté de la tâche délicate qu'il avait assumée. Son introduction fait revivre la vie coloniale espagnole à la fin du XVI[e] siècle et les étranges héros des entreprises au Cambodge, moines et soldats ; c'est une bonne page d'histoire, très documentée et intéressante. Sa traduction, sans être un pastiche de nos anciens auteurs, est écrite avec une connaissance remarquable de la vieille langue maritime et d'outre-mer, avec un grand bonheur de syntaxe et de vocabulaire. Dans ses notes, tant marginales qu'additionnelles, il rencontre et résout un grand nombre de problèmes de géographie, d'histoire, de biographie, de philologie : ce qui suppose une érudition très large, indienne, indo-chinoise, malaise, ecclésiastique, hagiographique et classique, car le P. Gabriel est un lettré qui croit que Philippe III connaît à fond « son » Aulugelle et quelques autres bons auteurs.

Livre écrit *con amore,* et où le lecteur, historien, géographe, indianiste, bouddhisant, folkloriste, trouvera mille détails curieux et bien des remarques d'une grande portée. D'autres ouvrages suivront, faisant, comme celui-ci, toute la lumière sur d'autres sources de l'histoire de l'Extrême Orient. Ils seront les bienvenus (1).

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

---

(1) M. A. Cabaton signale, avec raison, les renseignements que donne son auteur sur les pratiques religieuses de l'Indo-Chine et de l'Inde, et il les complète avec une parfaite compétence. Les chapitres sur la sépulture de Saint-Thomas (p. 182), sur les royaumes de Nagapatam et Maduré et les coutumes de leurs naturels (p 184) ; sur les mariages (p. 189), sur les brahmanes (p. 192), sur les chrétiens de Saint-Thomas (p. 196) doivent être mentionnés. — Sur le *dharṇa*, je crois que le plus récent travail

* * *

L. D. Barnett, M. A. Litt. D. — *Antiquities of India, an account of the history and culture of ancient Hindustan, with numerous illustrations and a map.* — P. xvi-262 et 44 d'index. — Fait partie de la collection *Handbooks to ancient civilizations series*, Londres, Philip Lee Warner, 1913.

La compétence de M. L. D. Barnett est bien connue, et on apprécie hautement les dons littéraires qui rendent très facile et attrayante la lecture de ses nombreux ouvrages de *vulgarisation* : « Bhagavad Gītā » (Temple Classics) ; « Heart of India »,

---

est l'article de W. Hopkins, JAOS. XXI, p. 146-9 (1900). — L'opinion de Monier-Williams sur le suicide au char de Jaggernath (. . if deaths occur, they must be accidental ...) m'avait impressionné ; mais le témoignage du P. Gabriel n'est-il pas concluant ? (p. 186).

Je n'ai pas dit que le P. Gabriel était délicieux : « Avec la consolation que je retirai d'avoir ramené tant d'âmes à l'obéissance de l'Eglise et à la vérité de l'Evangile et d'avoir brûlé deux hérétiques aussi fameux que Nestorius et Théodore, j'atteignis Cochin très satisfait et je fus reçu de tous avec le même contentement ... » (p. 204). « Aeneas Sylvius rapporte qu'étant légat en Angleterre et en Ecosse, il apprit que dans une île voisine il y avait certains arbres dont les feuilles, quand elles tombaient à l'eau, se changeaient en oies et en canards. Cette merveille rend croyable cette autre que, dans les rivières de Protho (ville près de Cochin), les feuilles de certains arbres se changent en rats quand elles tombent à terre et en poissons quand elles tombent à l'eau ... ». [M. A. Cabaton identifie la citation d'Aeneas Sylvius (= Pie II) en son chapitre : *De Scotia & mirandis apud Orcades arboribis* (sic) ; et complète ce folk-lore écossais-hindou par des références musulmanes (Cl. Huart) et normandes (?) : Traité de l'origine des macreuses, par feu Monsieur de Graindorge, Docteur de la faculté de Montpellier... Caen, 1680.] ... « Je me jugeais déjà mort et ma tristesse était si grande que, sans l'être encore, je le paraissais (p. 173) ». ... « Une écrevisse qui pour son malheur avait pénétré en cette fontaine se changea aussitôt en pierre : l'enseigne royal Andrés Lariz Durango l'emporta en Castille. En considérant cette fontaine les Espagnols [prisonniers des Chinois] s'entretenaient, et grâce aux discours qu'ils tenaient passaient sur leurs besoins et devenaient ainsi de très grands et très pauvres philosophes » (p. 137).

« Brahma Knowledge » (Wisdom of the East series), etc. — Le présent volume répond à un véritable besoin : il comprend une masse considérable de *realia* qui en font, pour l'Indianiste, un livre très commode de référence, et, pour l'historien, une très instructive initiation à l'Indianisme. M. L. D. Barnett est un esprit ouvert et curieux ; il connaît très bien l'Inde du passé et du présent ; il aime à relever maints détails perdus dans la vaste littérature indologique et dignes d'être connus ; il excelle à esquisser un tableau d'ensemble, où chaque objet est situé au plan qui convient et nettement précisé.

L'ouvrage est divisé en onze chapitres. (1) p. 1-37, Esquisse de l'ancienne histoire et de l'ancienne civilisation de l'Inde : âge du Veda, expansion des Āryas dans l'Inde, avec deux appendices : liste alphabétique des principales divinités indiennes ; divisions ethnographiques et linguistiques de l'Inde moderne. — M. L. Barnett fait un sort à des théories récentes sur la colonisation âryenne de l'Inde, qui sont fort intéressantes. (2) p. 38-95, Chronologie de l'Inde de 600 avant J.-C. à 1200. — Table fort utile, où l'auteur a consigné les plus récents résultats de la recherche, mais où il a dû, plusieurs fois, trancher des questions délicates ! On constatera des divergences sensibles avec la *Chronology* de Mabel Duff. J'aurais aimé lire, pour Kaniṣka, des dates multiples, à défaut de la date que je préfère. — Un appendice sur les ères indiennes. (3) p. 96-136, Loi et gouvernement ; l'Etat et l'organisation de la société ; la famille ; la vie civile ; les quatre stages de la vie brahmanique ; la caste. — Ce chapitre est vraiment d'un *Grundriss*, et vaut mieux que les encyclopédies touffues du *Grundriss* allemand ; il est excellent, complet et fort original. (4) p. 136-178, Rituel védique, rituel domestique et rituel solennel (*çrautra*) : peut-être trop développé, eu égard à la place minime accordée à la vie cénobitique et aux ordres religieux. Même remarque que ci-dessus, si on compare ce chapitre au livre de Hillebrandt. (5) p. 179-187, Rituels non-védiques et magie : court et bon.

Les six chapitres suivants traitent de l'astronomie, géographie et cosmographie (188-205) ; des poids, mesures et monnaies (206-219) ; de la médecine (220-224) ; de l'écriture (225-231) ;

de l'architecture (232-249) ; de la sculpture et de la peinture (250-261) : ils appellent des illustrations qui sont fort bien choisies et très « parlantes ». Dans cette grande variété de sujets, M. L. Barnett apporte le même souci d'information exacte et d'exposition claire et concise. Tel chapitre (sculpture, etc.) profite des decouvertes les plus récentes et de l'examen de pièces inédites.

La bibliographie est exclue des ouvrages qui forment cette collection de *Handbooks*. On ne voit pas bien pourquoi.

L. V. P.

ANNÉE 1913.

COMPTES-RENDUS.

LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XV.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
86, rue de Bruxelles, 86

1914

YASNA XXXI

IN ITS

SANSKRIT EQUIVALENT

TOGETHER WITH A REVISED VERSION OF THE

Translations in the XXXIst volume of the SACRED BOOKS of the EAST 1887 and in the FIVE ZARATHUSTRIAN GĀTHĀS 1892-94

BY

PROFESSOR MILLS

YASNA XXXI IN ITS SANSKRIT FORMS.

---

1. Tā[*1] (tāni) vaḥ (vo)* vratā(-āni) smarantaḥ(-o'śr-) aśrutāni vacāṅsi* śaṅsāmaḥ, (-kila vácāṅsi yadyeva ghoṣatyā vāchā proktāni, tathā'pi(-y) adhi(-y-) ā yāvat(-d) akamataḥ(-ś) śrutāni(-y))

(b) ebhyaḥ(-o) ye vrataiḥ(-r)* druhaḥ(-a) ṛtasya gehāni (gayāṅ** vṛjanāni* ca) mṛcyanti (-yāṅ), marcayante (-āntai),

(c) āt(-c) ca (-ai-) ebhyaḥ (-o) vasiṣṭhāni ye **hṛddhāḥ ((-ā) (?), hṛdaya-bhaktayaḥ(-o's-)) asan (-t-) sumedhase (mahādhe)*.

---

*1 See Y. I with the Pahlavi, Persian and Sanskrit texts, together with the Author's accented Sanskrit rendering. 1910, — Y. XXVIII in Sanskrit, Roth's Festgruss, 1893, also in the Sir J. J. Memorial Vol., Bombay, 1914, — Y. XXIX in the Muséon 1912, — Y. XLIV. Acts of the International Congress, Paris, 1897 and in Z. D. M. G., 1911-1912, — Y. XXX, Z. D. M. G., 1914.

*2 Notice *aguštā* as = 'not heard', to ind. *ghúṣ-* = 'to shout'; to express this we might insert as above.

* Note well that the Druj could have her false '*vratas*'. Why not then also a false *hr a ētu*, *verezēna* and *airyaman*, as in Y. 32. 1. This point is important for the exegesis of that passage. This is now my alternative.

** In this XXXI we have a series of prayers in the height of the crisis. The hymn was written amidst the acute distress of a civil or border war; — houses and villages and privinces were overrun, — or so threatened.

2. Yadi(-y) ebhiḥ(-r vacobhiḥ(-r)) ned ravaṇa-[*1]śrut(-d)-

---

*1 To recall *rauti* as the source of *ruvan*, 'buzzing' in the ears as the voice of the soul'.

The Cause still hangs in suspense — would the Religion of Ahura Mazda be that of Persia for a thousand years, or the Religion of the Devas ? ; — this was the question.

---

1. These doctrines (therefore) we are (earnestly) declaring to You (as we) recite them forth (from memory), words (till now) unheard*1 (with faith) by those who by means of the doctrinal-vows*2 of the Druj (Lie-demon of our foes) are destroying the settlements of Asha*3 (Archangel of thy Holy Law), but words which are of the best unto those who are heartily devoted to Mazda.

---

*1 So also Roth, ' wollen wir worte künden — ungern gehört von denen, welche nach des Unholds Geboten ', etc.

*2 The Pahlavi *Valāšān mūn pavan āfrīngānīh ī Drūj zag ī Aharāyīh gēhān barā marencīnēnd*. Let it be noted again that a doctrinal system of the adverse party is recognised, and even such a word as *vratā* is applied to it. This fact is of great importance to the whole question of the Gāthas ; — without it it would be highly uncritical to speak of the religious system of the Druj as fit even for approximate recognition.

*3 Why not the settlements of *Vohu Manah ?* Doubtless because *Asha* meant the legal ' Righteousness '. (The Sandhi throughout is again redundantly applied.)

2. And if by this means the indubitable truths are not visible to the soul*1, then as better (than these words) I will

---

*1 The Pahlavi renders ' to the soul ' freely by ' believes ' : *Pavan nikīrišn' lā hēmnunēd* (deceived by the recollection of the form of ' *ātmane* ') *aš pavan zag ī agūmānīkīh*. The general indications only are to be observed.

ātmane ('dv-) advayāṅsi*[1] (kila, (yadi(-y) asma-dharma-vidyā-viśeṣaṇāni (-y) ned advayanti (-ī-) iva (-ā-) abhi-dṛṣṭāni*[1] (asan(-n) (abhi-dṛśyāntai) vasyāṅsi ((*[2]-ī-) iva (-ā-), asma-svasti-prāptaye (-a) upayogi(n)tarāṇi(-y)),

b) āt (tena) vaḥ(-o) viśvān(-ṅ-ā(-e-) iye (svayaṁ pratyakṣam*[3] emi (aimi) yathā (yataḥ(-a)) ṛtum (ṛtu-patim (??, ity kadācid) asuraḥ(-o) veda, (abhiṣamjajñau)*[1]

(c) sumedhāḥ ((-ā) mahādhāḥ(-ā)), ṛtum ekam aiśvaryavantam iva) ayoḥ(-or) aṅśayoḥ*[5](-or)* yena (-ar-) ṛtāt (-te) sacā ((-ar-) ṛtena saha)* jīvāmasi ((?), jīvāma)*[6].

---

*1 Read perhaps *advayão* = *advayāṅsi* for Av. *advå* — but the metre! — see the Pahlavi. Otherwise 'the way' *adhvā* as = 'path'; — but the participle does not agree, — this might be, however, emended, — so properly. Compare for meaning *kavím ádvayantaṁ*, *-śakhā* (*-ā-*) *ádvayāḥ*. Or with '*adhvā*' '*yadi(-y) ebhiḥ(-r) ned ātmane('dh-) adhvā(-ā-) abhi-dṛṣṭau vasyāṅ iva* (*-ā-*) *asat*, (*kíla yadi(-y) adhvā ned vásyāṅ iva dṛśyāte*' = 'if to the soul our way as the better is not in sight'. A most clever suggestion, which, however, sounds rather late and artificial; — but I most emphatically adopt it as an alternative.

*2 As better than the '*vrata*' of the Druj(-k); see strophe 1.

*3 That is to say, I, Zarathushtra, will come personally; — the prior announcement may have been declared through deputies.

*4 *asma-mantravadaṁ viśveṣām anyeṣaṁ mantravidāṁ nis(-r)-viveda, abhiṣam-jajñauca,* (*-ai-*) *ekam ogriyam iva pramāṇa-bhṛtam.*

*5 *aṅśayoḥ(-or) nūnam evaṁ parasparam etāvat(-d) dveṣiṇoḥ.*

*6 There is no such word at all as *juv-*; — the '›' could easily be confused in a manuscript with 'ɹ' = '*i*' and ɹ, or ɹ̵ (= ɹ with the sign of lengtening).

5. Yāṁ (paritusṭiṁ vipratipatteḥ(-r) ubhābhyāṁ) dhāḥ (-ā), (haye) manyo*[1] (-unā (?) vā (-ā-)) atharyā ca (-ar-) ṛtena ca

---

*1 Notice this form of *mainyū*; — hardly instrumental; — see the 2d. personal verb.

come to you all (in my person, with that power, and in that way) according to which Ahura Mazda knows (and appoints (especially understands and recognises) (me as) His ruler*1, that ruler over both the two (struggling) sides*2 in order that we (in obedience to Him)*2, may live according to Asha (as His Law)*3.

---

*1 Comp. chap XXIX, 2, where the Ratu is discussed, here the word might be the abstract = ' regulation '.

*2 So also Roth, ' dieser beiden Parteien (Yasna XXXI '. He repels and condemns the evil, and he hallows and helps the good.

*3 Notice that he seems to claim for his cause a higher person, or law, who, or which, might eventually, through some victory (?), harmonise (!) the antagonistic elements within the two systems. Ahura knows, i. e. recognises such an one to be properly supreme over both. A most significant statement. How far had the breach gone between the two parties ; — and how long since ? We seem to be here near the very birth-time of the great schism which divided forever the adherents of Ahura Mazda in Persia from those of the Devas.

5. And that keenness, (that deciding satisfaction) which Thou hast given by (Thy) Spirit*1, and (Thy) Fire, and by Asha (Thy Law itself) to the two battling sides*2, do Thou declare

---

*1 Most striking is the use of ' *mainyu* ' without the adjective. So, often ; — it is ' the Spirit ' = ' God ' ; — it is ' His Spirit ', His ' *Spenishta Mainyu* '. It is also used of man 's ' spirit '.

*2 Or, reading *rānibhyā* ' from the two *araṇi* ' ; — recall the ' two kindling sticks ' ; so according to the brilliant suggestion of Haug ; — but see *ãsayāo* in verse 2. The Pahlavi translator has *av' patkārdārān' shnākhtārīh* ; — to this effect uniformly, so in Y. XLIII. 12 K5 and most Mss., except K4, — and likewise excepting the printed V. S.(?), — read *rānōibyō* which excludes the dual form ; — also the ' fire ' is not mentioned there. It is however far from impossible that the present Pahlavi translation may be a growth beyond an earlier one more in accordance with *araṇi*. The ' strivers ', or ' fighters ', might possibly (?) here describe the two rubbing-sticks (?).

(tava) viśeṣaṇaiḥ(-r) vi-cayeḥ(-r(?)** (-yāi- (?)) raṇābhyāṁ manaḥ-(-s(?)-)-kṣṇutaṁ*1,

(b) yat(-d) vrataṁ(-ñ-) cakshuṣmadbhyaḥ, (kila, yat(-d) vrataṁ vijñānavadbhyaḥ parama-(-ā-)-adhikāram (iti) vidya-(-ā-)te) tat (-d naḥ, sumedhaḥ (-o) máhādhāḥ), vidmane (vidmanarthaṁ) voca,

(c) jihvā(-ayā)*2 tava (-ā-) āsaḥ (pravoca) yena jīvataḥ(-o)* viśvāñ*3 (asma-dharma-panthānaṁ) vārayāmi*4.

---

*1 .. *iti, kila, yāṁ tūṣṭimatīṁ buddhiṁ kṣṇutām iva*, (-*c*-) *iti sarupakaṁ manasvat prāyaṁ, dāḥ*(-*a yayā* (-*o*-) *ubhau*(-*ā*) *aṅśau. pṛthak pṛthak*(-*g*) *asma-*(-*ar*-)*ṛjuṁ dharma-pantham upagṛbhṇāte*(-*a*), *ekaḥ -a*), *ekaḥ*(-*a*), *upagṛbhṇāt, tat*(-*d*) *me dāḥ* (*dehi*).

*2 Notice the necessarily figurative sense. He calls on God to answer audibly ; cp. Y. 28, 11 ' with the tongue of His mouth ' ; — recall also Y. 51, 13.

*3 ... *ned mātreṇa kevalam imau*(-*ā*)* *anśau**, *viśve tu viśvatra*(-*ā*-) *asma-dharma-panthām upagṛhṇān.*

*4 *vārārayāmi* ? : — cp. for form *dādhāraya-* to *dhṛ-*, caus. from intens. *viśvāñ asma-janāñ bhūyiṣṭhaṁ*(-*ñ*-) **śraddha-manasaḥ karaṇi* (**kṛṇavaṇi*).

4. Yadā(-ar-) ṛtaṁ (divya-(-e-) īśvara-svargīyaḥ (-a) iva) hav-

---

*3 Personification impossible. *Ar(a)maiti* cannot here refer immediately to the ' Archangel '. He does not pray ' *in company with* the Archangel ' but ' animated by the Zeal which the Archangel personifies ' — so with *Vanhishta Manah*, — see also *Khshatrem ;* — they cannot here refer to the ' Archangels '. He did not pray *for a* ' *person* ' — but for the religious-political power, and such distinctions are vital. The entire question of the value of the Gāthas as the first expression of interior ideas, depends on such passages as these where the mere inferior idea of ' personification ' is totally excluded. Every possible passage where we can avoid rendering the ' Archangel ', or the ' saint ' elevates the subject. Personification gives everywhere more colour, but what we need is to *verify the depth.* The personification necessarily took place as a secondary thought, and here we see the process of the change going on before our eyes An immense point in the history of religious-philosophical ideas.

unto us that we may know it, O Ahura, that sacred Lore which is for the seeing*[1] (as those endowed with mental light). Yea, do Thou declare this to us that we may know it, O Mazda. With the tongue of Thy mouth do Thou speak it that (as I preach its mighty truths*[2]) I may make all the living believers*[3] !

---

*1 The Pahlavi *āīmar* (sic) *vijārdār*. This meaning suits the connection admirably. The word is otherwise difficult, and this general sense is followed by some who do not so often cite the Pahlavi translator, — and only knew it at second hand.

*2 See strophe 1.

*3 So also Roth, — ' wie ich alle lebenden bekehren soll '. So also the general indication of the Pahlavi translator. That the idea of an ' universal conversion of sinners ', ' aliens ', or ' natives ', is here foreshadowed admits no doubt ; — but throughout this XXXI, the great Cause hangs in suspense, N. B. Of course the wavering saints were to some extent held in view ; — and I now think that the ' living ' here referred to were, more immediately, the ' Church ', ' the elect ', not yet fully conformed in their new faith.

4. When Asha (Archangel of the Holy Law) shall be inclined to my appeal*[1], and with him all those (remaining ones who are as) Mazda's*[2] (own) Ahuras, then with the blessedness (of the reward), with (my) Holy Zeal (as Aramaiti)*[3] and with

---

*1 The general Pahlavi indications *karītūntār* and *bavīhūnam* point to the propre sense Most writers value the general indication of the Pahlavi, etc., as soon as they become acquainted with it.

*2 Notice a similar occurrence in Y. 30, 9, the other Ameshaspenta's as the Ahura's of Mazda.

Or, with Roth, ' wenn wirklich sich rufen lassen die Ahura-Mazdas ' (?). Otherwise ' O (?) Mazda and the Ahuras '. Hübschmann also maintained that Mazdås- — was here a plural ; see his Y. XXX, 10). I prefer a gen., though the Sanskrit gen. to the *-ah* nom. would have the short '*-aḥ* ' Ahura ' is a term applied not only to Mazda, but to the prophets, and also as here to the Archangels.

yam*[1] (-āḥ(-ā) asan(-t-) sumedasaḥ (-ś) ca mahādhaḥ (-o's-) asurāsaḥ*(-a),

(b) **ṛtyā (?) ca (-ar-) ṛtāvaryā(-ā-) aramatyā (saha, samanā) vasiṣṭhena icchā(-āmi)*[1] manasā (tathā prārthayamānaḥ (-o)) ; —

(c) mahyaṁ syāt kṣatram ojasvat(-d), (dehi), yasya vardhena vanema druhaṁ (piśācakīm)*[2].

---

*1 For Av. *išasā* — which seems to be in itself an irregularity — we might recall merely in general *eṣiṣiṣa* — desid. of *iṣ- icchāmi*. The Pahlavi indicates this sense.

*2 . . . *Druham*asma-śatrūṅ(r) dveṣasā vi-śvāsayatīm.*

5. Tat(-d) me **vicitaye voca*[1] yat(-d) me(-a) ṛtena dhāta (adadhāta) vasyaḥ (-yo, 'sma) asma-dharma-(-nīti-)-nirvāhaka-taraṁ)

(b) **vidé (?? vettave, vidmane (-manarthaṁ)) vasunā manasā, manaḥ(-ś)*[2] ca dātave, (manaḥ(-s-) saṁyuje (-yoktuṁ) tasmin) yasya (smā) mama*[3] ((?) madīyaḥ(-a) ṛṣiḥ(-ir)*[4] (**pravavāca pra(-o-)uvāca), yat(-d) mama *mantravit(-d) māṁ vijñāpayāṁ cakāra, cakarat(-d), (mama vratāni(-y-) ṛṣvāṇi vā)[3], —

(c) tānicid, (haye) sumedhaḥ ((-dho) mahādhāḥ, (-ā)) asura, yāni ned vā(-ā-) asat(-d), asati vā (asan).

---

*1 Notice again the constant appeals to God ' to speak '.

*2 *-ēñ* = the nasal vowel = *-ān*, or sometimes *-ã*, *-ãm*, as in *mãm* ; here '*mēñ*' = '*man*', in *mēñ ca daidyāi*.

*3 *mā* looks much as if it stood for Av. *mana* = ' my '. We naturally recall the rare *mā-* in composition ; — or is it *sma, smā ?*

*4 Or — ' *mama (-ar-)ṛṣvāṇi dharmāṇi-vā* '.

Thy Best Mind (active within me), I will pray*[1] for that mighty Kingdom with whose force*[2] we may smite the Druj (Lie demon of the foe).

---

*1 So also Roth, rendering *išasā* in accordance with the Pahlavi, ' erbitte ich '.

*2 The Pahlavi has ' *Man' pavan zag ī valā gūrdīh — khūshīḍ Drūj' aē* ' which sufficiently indicates the proper sense. So also Roth, ' kraft deren wir den Unhold bemeistern mögen '.

If he can hope for a successful hearing with Asha and the other amesha's, he prays most ardently for that legal political authority, backed by the available military forces, by which influence he may overcome the hostile party.

5. Aye, do Thou tell me that I may discern it, since through (Thine) Holy Law ye* gave*[1] me the better (creed) ; — tell me this that I may know*[2] it with (Thy) Good Mind (as it speaks within me), and that I may ponder*[3] that of which my prophet speaks (or, ' to which my truths belong ', -yea), (tell me) those things, O Mazda Ahura, which may not be, and which may be*[4]. (-or ' which should not be...) '

---

*1 Or ' is given '.

*2 He is anxious to be distinctly informed as to which of two good policies may be the better, that he may fix his mind and apply his information to what his Ṛishi (prophet) announces as the Divine will concerning what may not be done, and what should be done, as the crisis grows in intensity. It is not conceivable that he could have hesitated as to which of the ' two parties ' was in the main correct in its beliefs, though there may well have been certain elements in the creed of the hostille party which deserved weighing. We must not forget that the D(a)eva party held to the old established system.

*3 The Pahlavi translator recognises *mēñ-* elsewhere as = ' *mīnišn* '. It was from no ignorance (!) of the particular word that he here wrote ' *li* '.

*4 Or, possibly, ' which shall not be, or which shall be '. Is the subjunctive here used to express obligation ? So also Roth has ' was nicht sein soll oder was sein soll '.

6. asmai (-ā asma-mantravide (-vadāya) vā(-ā-) asat* (-d) (bhavāt(-d) vasiṣṭhaṁ (vacaḥ(-o), kṣatraṁ vā nīti-s(ṣ)ambandhi(-y), (adhirājyaṁ tasmai paramam upasthitaṁ) yaḥ(-o) me vidvāṁ* vocat satyaṁ (mantraṁ (kila, tasya dharmāṇi vyavasthāḥ(-ś) ca); — (*āsīt. (?))

(b) mantraṁ yaṁ (yaḥ (-s-)) sarvatāteḥ(-r), ṛtasya(-ā-) amṛtatvasya ((-ā-) asat(-kila, mantraṁ eṣāṁ* paramāṇāṁ sukhānāṁ *ihalokinām, svargīyāṇām*, ihāmutra, mantraṁ viśvāni teṣāṁ dharmāṇi vidyā-viśeṣaṇāni ca dṛḍha-sthāpayantaṁ, mūlādārabhya vijñāpayantaṁ, vyākhyāpayantam . . .). *(ihaloka-svargāṇām...) (*āsām (?)).

(c) Sumedhase (mahādhe), (kíla tasya (-ā-) asat ((-d) bhavāt, -iṣyati,(-y)) *avat(-d) (etādṛk) kshatraṁ, (kila, kṣatraṁ tasya (sva-) parama-(-ai-)-aiśvara(-e-)-icchayā, vaśena, tathā sakratum asat (-d)) yat *se (?), (yat(-d) asmai mantravide (tasya hetoḥ(-or)) vasunā vavakṣat (-d) manasā ; — (-o-) ukṣayat(-d) vā (-ā-) asuraḥ(-o) vasunā (vakṣayiṣyati)) manasā*[1].

---

*1 ... (kila(-ā-) asmai syāt(-d) asma-nija-bhūmi-kshetra- ksatraṁ; — -tasya nītidharmam ukṣayat(-d) asuraḥ, puṇyatamam, akshitaṁ, *pramāṇavat(-d),— asurāya svayaṁ(-ñ-) ca tat sukhaṁ paramaṁ kṣatraṁ bhavāt(-d), nityaṁ svīyaṁ viśvathā.

7. Yáḥ(-s) tāni*[1] (vratāni(-y) āditaḥ(-o)manta) amanta purvyaḥ, (samakālaṁ(-ñ-) ca) rocirbhiḥ(-s) **saṁ-retasyan(?)*[2] svarvanti — (iti(-y) evaṁ, śabdakalpārthamātraṁ); — kíla, yáḥ(-s) tāni gurvarthāni dharmāṇi pūrvyaṁ bodhin-manāḥ(-ā) nirmāṇena (?)

---

*1 Is it '*tena*' = 'for this purpose'?, or '*tāni*'?

*2 *Retaḥ*, to *ri*, *rī* = 'flow'. Recall *rīyate*; — also the forms in *-y-*, *-asy-*. *Dyāuḥ(-r) urvī sakṛt(-s)* ***stṛn* ((?) *iti(-y) evam*) *adhi-vasta*.

6. (Verily) shall there be (or 'there was') to him*[1] the best (of all Manthra words (or 'that best authority', to him*[1] who (as our) wise one (inspired by Mazda) will declare*[2] to me in very deed, (b) (that word) which is the Manthra of Weal, of the Law, and of Deathless-long-life. And to Mazda (shall there be) a Realm such as (that whose strength I asked for victory*[3]), and which (at the last) He shall cause to flourish for him (the prophet*[4]) through his Good Mind (— or 'it shall flourish to Him (Mazda) through (His inspired manthra-speaking Saint)'.

---

*1 To the Prophet, — hardly to *Mazda* (?); — yet see *Mazdāi* below.

*2 Or 'has declared': *Vaocāt* K 4.

*3 See strophe 4.

*4 Or to Ahura's prophet may there be destined the most approved manthra with its implied sovereign authority, and with its realised beneficent policy; — see XXIX, 'since he, as a fully inspired seer, has declared the vital mantra on which our cause depends', — see Y. XXX, — conveying the hope of Healthful Happiness, of Weal; of the established Law, and of Deathless long life, here and hereafter, the central aim of the newly re-founded system. For to that saint, and to Ahura's glory, shall that government be established; — and He will, or 'may He' extend and advance it with the 'great Benevolence' which is its keynote.

7. (For He has sovereign control.) He who conceived these (truths of the Manthra) (as the) first (inspirer to that effect) that the Heavens*[1] (by like Law) first clothed themselves with

---

*1 The Pahlavi *Man'aš av' rōşanīh gūmīkht khvārīh*. *Hvāthra* and *khvārīh* can hardly mean 'comfortable' here. 'Ease' is the later sense. Hardly 'the glorious conceptions clothed themselves with the lights (?) as I once preferred. *Raocēbiš* certainly means, 'with illuminating objects, stars or shining lights'.

avindat,*2 tataḥ (-ś ca) sakṛt (-d) iva sadyah(-o) nabhāṅsi (-y)* urdhvam(-ve) svarvanti, (svayaṁ) nakṣatrāṇi(-y-) adhyavasata**), (b) svaḥ (kila, sa, samanā, tulyena) kratvā**(-ai- evaṁ) dhātā (-ā-) āsīt(-d) ṛtaṁ (kila(-ar-) ṛtam adadhāt(-d)), yena dhārayat(-d) vasiṣṭhaṁ manaḥ, (kila, yena (-ā-) asma-janma-bhūmi(-y)-ekapuraṁ dhārayat(-d) saha-vāsinaṁ, saha-dharmaṁ* vasiṣṭha-manasvantaṁ sahapauram) ; — (*... nabhastalam ... avasta.), (**-tunā.)

(c) tāni*1 (puṇyāni), sumedhaḥ(-o), mahādhāḥ, manyo*1 (-a) (ātman, nitya-kālam ukṣayaḥ*3(-o's-) asma-svastyartham evaṁ, tvaṁ) yaḥ(-o) nūnaṁ(-ñ-) cid asuraḥ(-o'si) asi samaḥ.

---

*1 Recall '*imāṁ dhiyam ... avindat*'.

*2 Perhaps *manyunā*, but see the 2d. personal verb.

*3 Notice the quasi-irregularity of form in both languages *ukhšyō*, and *ukṣayaḥ*. (Notice the pietism.)

8. Ât tvā* (tvāṁ) maṅsi*1 pūrvyaṁ (sakṛt(-d) evaṁ), sumedhaḥ, (kila, viśvebhyaḥ(-o 'n-)) anyebhyaḥ(-o) manyubhyaḥ(-o'ti) ati(-y-)aiśvaryavattaraṁ)* yajyuṁ*2 stau*3 (aste(?)*, sthi*(?), asmastha*-būmyāṁ**(?)) manasā,

(b) vasoḥ pitāraṁ manasaḥ(-o) naraḥ(-o) vasu-manas-

---

*1 Recall Y. 43, '*speñtem āt thvā mēn'hī*' in Y. XLIII.

*2 ... *pūrvyaṁ yajyuṁ, kila, viśvāṅ apuṇyāṅ deva-bhautikāṅ ati svabhāvena (-ā-)aty unnataṁ, -tadhetor asmābhiḥ(-r) evaṁ viśva-hṛdaya-bhaktibhiḥ(-r) yajyuṁ, kevalam ekāntataḥ(-o) yajñiyaṁ maṅsi...* 'First and alone to be worshipped'.

*3 Recall *asta* = 'home', '**aste*' loc. might suffice, — or is it a dat.? *astāya*, *astaye*; — cp. also *sti- stau* now used in pl. only 'household'. *Stōi* as infin. = 'to be' seems to me to be most clumsily brought in. The verb 'to be' in such situations is almost universally understood; — words are economised everywhere in the Gātha. Realism should dominate our exegesis.

stars, through His understanding is the Creator of Asha (our Holy Law), whereby He supports Vohu Manah (His Benevolent Mind in His Saints, that is, the 'Good-Minded-man') ; — and these (therefore (tena (?)) may'st Thou cause to prosper (as Thou hast created them), O Spirit,*[1] Thou who art for every 'now' the same !

---

*1 *Mainyū* is most striking, again without the adjective. Hardly 'with Thy Spirit', — see the 2d singular verb ; — better 'O Spirit'. But the Pahlavi '*pavan mīnavadīkīh*'. He who first thought out the institutional statutes, whereby also, as a connected consequence, the heavens clothed themselves in stars — was likewise the creator of the law in general, whereby he maintains the faithful-believing citizen in his position ; — and these laws may He continue to prosper, who is ever the same, Ahura Our Lord. (He will not fail us). Notice the reiterated prayer for 'growth'.

8. Therefore, as the first*[1] did I conceive of Thee, O Ahura Mazda, as the one to be adored with the mind in the land, as the Father of the Good Mind within us, (that is, 'of the Good-minded man') when I beheld Thee with my (enlightened) eyes as the veritable maker of Asha (our Holy law within Thy saints[2]),

---

*1 So also Roth, 'vornehmsten'. Hardly here 'at first'.

*2 We might almost render Asha as the 'Congregation', so also Roth often.

---

*4 He at once recognised Ahura as the one only to be worshipped in the land, — so against the D(a)evas — as the 'Spiritual Father of the faithful citizen, — as the Founder ef the Holy Law, — as the Lord in the deeds of the world, administering justice, guiding the good, and so controlling destiny'.

vataḥ(-o'sm-) asma-paśumataḥ(-s) *tvakṣīyasaḥ(-a), ṛtu-pateḥ (-r)), yat tvā (tvām) (saṁ-(-ñ-)) cakṣaṇi sam-ā-agrabhaṁ (agṛbhṇām)

(c) satyam ṛtasya dhātāram, asoḥ(-r) asuraṁ (-ñ-) cyautneṣu.

9. tvā*1 (tvadīyā (ā-)) āsīt(-d) aramatiḥ(-s) tvadīyah, ((-o), haye) goḥ(-s) taṣṭar (tvaṣṭar) āsīt kratuḥ(-r)

(b) manyoḥ(-s), sumedhaḥ(-o) mahādhāḥ(-ā), asura, yat(-d) asyai (gave(-'d-)) adadāḥ(-ā) dharma-daivya-) panthām —

(c) kṛṣīvalāt (-leṇa) vā (-ai-) eti*2 (pathi, tena praṇītā, (-o-)utsāhitā, — (tena) ye vā ned āsīt kṛṣīvalaḥ...

---

*1 *Tvōi* = ***tvē* = ***tvayā*, [Avestan] = [Avestan] = [Avestan] = [Avestan] (= [Avestan] + [Avestan]) here = *y* + *a*, or *y* + *ā* ; — for a ***tvayā* = ' thine ' ; — cp. for form *svaya(m)* ; — cp. *thvōi* = *thvẹ* = *thvayā*, Y. 44, 11. (This is of course entirely conjectural.)

*2 I can hardly accede to *etī* as an infin., though the termination -*ī* might be dative. Even if *a-itē̜* stood in the text, it would be débris for *a-itaye* ; — a very large percentage of apparent Avesta irregularities result from confusion with the earlier Avesta-pahlavi alphabet.

---

*5 Notice that we are forced by every dictate of logic and common sense to avoid a foolish literal rendering here. Cattle do not as a rule have ' paths ' made for them, nor do they ' cry aloud ' for an overseer, or ' complain ' at the appointment of one who does not appear to them promising ; — nor is it one main effort of religion ' to content the soul of cattle ', though the Cow was evidently sacred. Cattle, as the chief article of honourable wealth, are taken to signify all civic life. The ' path ' is the path for the people to walk in, securing safety for soul and life and herds. The ' *adhvan* ', as another place has it, is ' the way ' which ' is made up of the religious characteristics and teachings of the prophets ' (XXXIV, 13). Notice the similarity of the expression ' paths ' and ' way ' to the same terms used in the Semitic Scripture, — its use is here even more advanced.

as the Lord*[1] in the actions of life (their judge and their controller).

---

*1 Here again the doctrine of the 'sovereignty' of God is clearly foreshadowed, — hardly fully stated, or fully understood.

9. Thine was Aramaiti (Holy Zeal*[1]), yea, Thine, O Kine's Creator, was understanding of the Spirit, (or 'the Spirit'*[2]), O Mazda Ahura, when Thou didst order a path*[3] for her (guiding). From the earth's tiller (aided*[4]) she goeth*[4] (in that allotted way), or from him who was never tiller. (Thy path hath given her choice*[5]).

---

*1 Notice that the word *ār(a)maitiš* must be used in its natural sense, and not as a proper name void of meaning. Here it equals 'energetic zeal'; — see *khratuš* just following.

*2 Reading *mainyēuš* with our Oxford Ms. Or again His '*speñta mainyu*' (?); otherwise 'spiritual (understanding)', but *mainyu* is used elsewhere (verse 3 and 7) alone, and certainly not as an adjective even with a substantive understood. The rendering 'spirit' as 'Thy spirit' is suspiciously significant; but what is the help? We are forced by grammar so to translate.

*3 As he created the kine, — the symbol of all agricultural well-being, and therefore of civilisation as against idleness, theft and murder, — so He decreed her destiny (*dharma-daivyam panthānam*) — under obedience — guiding the development of labour. Have we not here the first effort known in history to sanctify and ennoble agricultural labour, giving honour to those without whom all honest races would starve? Is not this the acutest question of the present day also — to 'dignify labour'; — or shall we all starve?

*4 Hardly to 'leave the tiller' which seems very pointless; — the ablative has here the causative force, as in *ašāt hacā*. The Cow's keeper was behind her: — she went before and from him. The Pahlavi has '*pavan varzīdārīh*' a present; though the Pahlavi should never be positively cited for the grammatical forms, as they are there shattered.

10. Āt *si (sī(?) (sā) ayoḥ(-or) antar(-rā))* pravarata (-vṛta) kshetra-tṛṇa-vastāram*[2] ((?), ity evaṁ śabdakalpārthamātram, kíla, kṛṣīvalam *utsāha-śılam), *asyai (suāyai, (svayaṁ*)[3] paśú-mantaṁ (**psuyantaṁ(?), **psuṣyantam(?)[3], iti śabdakalpārthaṁ punar api) psu, (kíla, jīva-bhojanaṁ yajvabhyaḥ (-o'bhi-) *abhi-dadhatam)

(b) asuraṁ ṛtāvanaṁ vasoḥ paśu-raivatya-bhṛtam*[4] asu-raṁ manasaḥ(-o)- ; (c) ned, (-t), sumedhaḥ(-o) (mahādhāḥ, (-ā-) *akṛṣi-karaḥ(-o) **dīvyan-(-ñ-)*-cana (dambhakaḥ (-ś-) cana) susmṛteḥ(-r) bhakṣitā (bhavāt) (*-yat-(c-)(?)).

---

*1 See *varata*, aor. (?).

*2 To Av. *vah* = ' to clothe ' the meadow with grass ; — see ind. *vastṛ-* to *vas-* = ' to clothe ' ; — see *vāstra-*. Others prefer a separate root.

*3 Cp. for form only *uruṣy-* to *uru-*, — so, to illustrate fhe more the identity, of the Av. word with a possible Sanskt. form.

*4 *fšēñghīm(-iyem)* = ***psāsiyam* (?) ; *fšēñg-* = *p-s-ā-s-*.

11. yat(-d) naḥ (-s) sumedhaḥ(-o) (mahādhāḥ pūrvyaṁ gayān-(-ñ-)ca (pura-gehāni, viśvāñ asma (-ā-) adhyuṣitāñ deśāñ) atak-ṣaḥ(-o-), dhyānānica (asma-dharma-vidyāṁ sampurnām upārac-ayaḥ(-s), tena saha kadācid(-t) asmapuṇya-paura*-niyamāñ, vyāvahārikāṇica) *(-pura-)

(b) tvā ((?) *tvena(?))*[1] tvadīyena) manasā((-ā-) api(-y)) asma-kratūn (-ṁś-)ca (asma-dharma-buddhiṁ sarvataḥ(-o) vi-nayena prakāśitām),*[2] yat(-d) asma (-ā-) asthanvat ((-cch-) śarīri-ṇam) utthānam (uttānaṁ** (?) adadhāḥ(-ā, dadhātha**) —

---

*1 To a possible *tvéna-* or *tvā-* possessive ; — see again *tuābhiḥ* possessive.

*2 *asma-nija-janya-matayaḥ* (-s) *sarvataḥ*.

' When he had through imparted grace established that virtuous energy

10. (But she did not pause in her doubting.) For of the two she chose[*1] the husbandman, (the thrifty toiler in the fields,[*2]) as a holy master endowed with the Good Mind's (Good Man's) wealth[*3]. Never, Mazda, shall the thieving[*4] nomad share the good creed.[*5] (For the Kine's choice would bestow it ![*6])

---

*1 Notice that this cow (some would say 'ox') chooses her master, unlike other cattle. But observe also, what is more interesting, that she seems reconciled to the guardian appointed by Ahura. In Y. XXIX, 9, she actually 'wept' at the naming of the 'pusillanimous Zarathustra', desiring a 'kingly potentate'. Now, however, we see that she has dried her tears, as she is satisfied with the simple workman whom he represents notwithstanding high rank.

*2 In the later Avesta this first *vāstrya fṣuyañt* is declared to be Zarathushtra. He certainly first sanctified the labour of the agriculturalist.

*3 The Pahlavi *Man' fše(ñ)g* pavan Vohūman.*

*4 Pahlavi *davãsahi(a)c* ; Ner. *pratârayitre.* This was the question — the Nomads lived by plundering raids on the neighbouring Zoroastrian land-owning farmers.

*5 *Khūp'-hōšhmūrišnīh.* '*Judicial blindness*' is everywhere indicated. (The wicked are kept from the sight of the truth.) Notice the severe exclusiveness of the orthodox party. Were there three parties, the Ahura party, the D(a)eva party, and the raiding Turanians, or were these last classed with the D(a)eva-worshippers ?

*6 This seems implied.

11. (This doctrine was the first of rules to regulate our actions. Yet the opposer speaks beside Thee). For when first, O Ahura Mazda. Thou didst create the (holy) settlements, and didst reveal the religious laws ;[*1] — and when Thou gavest (us)

---

*1 Hardly with some 'madest the worlds and the souls (?)'.

---

which was to be their salvation, and when he had laid before them the particular course of action, as well as the principles, which were to guide the neophyte in the acceptance of his creed, — there high at once arose the dualistic clamour'.

(c) yat(-c-)ca cyautnāni (adadhāḥ kriyā-prasaṅgavanti pradiśāḥ pradideśitha), śaṁsān(-ñ-)ca (deśīyān(-ṁs) tava (-ar-) ṛṣibhiḥ pravocāḥ (pra-(-o-)-uvaktha-vā) yatra (svadharma-viddhi)-varāṁ vaṣṭiḥ(-r) asma-śiṣyaḥ(-o) nūtanam abhi-gṛhītaḥ(-o)) dhatte (dadhate) ; — (kila, yat samādadhātha, (-ā-) adadhāḥ (-ā), yatra (yathā) vasiṣṭhaṁ(-ṭhena) sva-dharma-mārgaṁ hita-kāratara iva (-ā) asma-śiṣyaḥ(-o) vṛṇavat, tasmai śrad-(-dhāṁ)- dhatte (dadhate) ...)

12. ... atra (sadyaḥ(-o)) vācaṁ bharati mithūvacāḥ(-ā) vā ṛjuvacāḥ(-ā) vā,

(b) vidvāṅ vā (-ā-) ávidvāṅ vā(-ā-), asya hṛdā ca manasā ca (viśvataḥ prabodhitaḥ(-o)), —

(c) anuṣaktā(-ā-) anuṣaṅgiṇī) aramatiḥ, (kíla(-ā-) anukrameṇa, abādhā (-ā-) asaṁbhramā (-ā-) aramatiḥ(-r), virāgavatī tu(-tv) evaṁ, tathāpi* tīkṣṇa-matiḥ(-r) jijñāsuḥ (-r)arámatiḥ(-r) manyunā pṛccha(-ā-)te (kila, asma-(-ar-) -ṛṣiḥ(-r)** aramatyā (-o-) utsāhitaḥ (-to'bhi) abhi-vi-śvāsitaḥ(-o)) manyunā (nirbandhī*1, manaḥ-(-o)-grahaṇena-) pṛcchati yatra **methanāni ((-y) asan, kila, -yatra (-ā-) *asacchāstrıyāṇi(-y) avidhivanti, vi-prati-pattayaḥ(-o) viśvathā, vidya(-ā-)nte).* (ānuṣak)

---

*1 So now preferred to my view in '83-'87.

*2 It reads like a modern political-religious report in metre : Amidst the confusion there is heard the 'still small voice'. 'Aramaiti without confusion, in sober order and persistence, yet with keenness, inquires where the errors are.'

13. Yā (yāni) pṛcchā(-ayā) āviḥ(ṣ(?))-kṛtāni, yā (yānī) vā, sumedhaḥ(-o), (asma-dharma-saha-pauraḥ(-ś),** citta-vyakulī

understanding from Thine own mind, and madest our (full) bodily life,*[1] (and didst thus determine) actions (by Thy judicial power), and didst moreover deliver to us (nearer) injunctions whereby (as by a rule) the wisher may place his choices.

---

*1 Another ventures upon ' flesh ' (?).
The Pahlavi *tan'havandān' jān yehabūnd.* Compare Y. XXX, 7, where Aramaiti gives ' a body ' after previous creations.

12. (There strife at once arose, and still is raging) There (beside Thy prophet) the truthful or liar, the enlightened or unenlightened, lifts his voice (to utter his faith), and with devoted mind and heart. (But without hindrance from this striving, or pausing with feeble search) steadily (our) earnest zeal, Aramaiti, questions with animation where the errors (lie).*[1]

---

*1 Or, ' questions the two spirits (not here alone), but where they abide', — the two spirits as the two halves of the spiritual Universe (See Y. XXX). They were here inspiring the conflict. So the Pahlavi unvaryingly has *m(a)ēthā-* in the sense of *mihānŏ* [*-aš gās ī tamā yehevūnēḍ*] : Ner. *paralokanivāsān.* See Y. XXX, 9 ; XXXIII, 9 ; XXXIV, 6. A questioning which was lightly made would indicate a willingness to tamper with error. The Persian Ms. following the Pahlavi has : *Angā bāng i buland ān i durūgh guftār* [Ganā Mīnū] *ān ham i rāst guftār* [Hōrmuzd], etc. But Neryosangh is less venturesome : *Atra bumbām* (?) *karoti* [*antar jagati*], *mithyāvaktā vā satyavaktā vā*, etc.

13. (Yea, my Zeal, as Aramaiti, questions searchingly, for Thou, O Mazda ! hast Thy view on all ; — we cannot question lightly). What things through question asked are open*[1] (permitted

---

*1 *Pavan zag ī āškārak'.*

kṛtaḥ) pṛcchāte** tāyuḥ*1 (?) (-r (?) iva) (kila, yāni guhyā (-yāni) pṛcchāte).

(b) yaḥ(-yo)*2 vā (praja-pīḍākāraḥ (-a iva (-ā-)) arbhasya (-ai-) enasaḥ (-a) ā (tena sambandhinīṁ) mahiṣṭhām āyamati bhujaṁ, (kila, (-ā-)atitīkṣṇaṁ daṇḍam, anyāyam),

(c) tāni tava *cakṣaṇi tveṣe (**cakṣurbhyām(-ṁ, -n-)-tveṣābhyāṁ) spaṭ(-ḍ)iva viśvadṛś(-k, -g), viśva-jñāḥ(-ā)) abhi (-ir-) ṛténa vénasi viśvāni !

---

*1 ... *pṛcchyāni kenacid hetunā viśvathā prati-ṣiddhani, vidagdhatayā* **steyakṛtā -e-) iva prāyam, apaguptāni.*

*2 ... ‘ *asma-deśīya-śatruḥ pīḍakaraḥ*(-o) *nūnam alpakāla-mātram eva, dhik !* (-g (?)) *nūtane raṇa-karmaṇi jetā* ’. *Cašmēñg* = *cašman* loc. = **cakṣaṇi*.

14. tāni tvā* (tvām pṛcchā(-āmi), asura, yāni hi (-y-) ā(a)) eti ((-y) ā*-ayanti (-āntai,) abhi(-y-)ā* gāsyate* 1((?)-ante) ca, (kíla yāḥ (-ā) nīti-ṣaṁbhavāḥ(-ā) nehdiṣthaṁ sadyaḥ(-o'pekṣ-) apekṣitāḥ (-ā-) iva (-ā-) ā-ayante (-āntai) abhi(-y-)ā **gāsyate-ca (gāsyanti) ...)

(b) yāḥ ((-ā)ṛṇārthena(-e-)) iṣudhyāḥ(-ā) dadate dātrāṇām-(-treṣu) sacā (-ar-) ṛtāvanaḥ, (kila, yāni paritoṣa-(-ā-)-arha-(-ar-)ṛṇāni (-ī-) iti(-ī) iva prāyam, ṛṇāni(-y) asma(-arṣ-)ṛṣaye dheyāni, tat(-d-) arthaṁ saṁśodhyāni*2 (tasya (-ā-) arha-lābhasya* hetoḥ(-r) dheyāni, svadātrāṇāṁ hetoḥ(-r), pratyupakāra-(-ā-)-arhāṇāṁ (dātrāṇām, asma-nīti-dharma (-ā-) āyāsam uddhṛtāṁ, tam upakṛṇvatām, prabhṛtāṁ*, tadhetoḥ(-or) evam ṛṇāni (-y) asmai (-ā) *iṣudhyitāni) ; —

---

*1 *gāsyati* = *jēñghatī* ?

*2 ... *tasya* (-o-) *upakārāṇām atyupayogināṁ hetoḥ*(-or) *lābhaṁ* pratyupakāreṇa* (-ā-) *arhatām*. We owe the undoubted meaning of the Avesta *išud-* to the Pahl., Pers. and Sanskrit translators. Sanskrit *ishudh-* does not include the idea of ‘ debt ’, as ‘ (dues) ’ ‘ sought again ’.

to our thoughts), or what questions (are asked) which are furtive*1 (hiding themselves from the light), or (what decision soever we may make, and the man) who for the smallest sin binds on the heaviest penance*2, on all*3 with Thy glittering eye(s) as a (righteous) guard Thou art gazing !

---

*1 The Pahlavi *Nīhānīk*. What questions were forbidden we cannot determine at all; — possibly those involving astrology, or too close inquiries into destiny.

*2 Remorseless venegeance for trifles, — as the adherent of one party fell into the military power of the other.

*3 Thou seest even the questions and decisions of our thoughts as to matters which are simple or difficult, permitted or occult.

14. This then I will ask Thee, O Ahura Mazda, (as I seek Thy counsel once again).*1 What (events) are coming now, and what (events) shall come in the future ;*2 and what prayers-with-debt*3 confessions are offered from*4 the offerings of the holy ? And what (are the awards) for the faithless ? And how shall they be in the (final) state*5 of completion ?

---

*1 See verse 5.

*2 The Pahlavi has *man' maḏ'*, *va man'ic yehemtūnēḏ*, ' What has come ? — And what is coming ? ,

*3 The Pahlavi *man' avām*.

*4 Or *hacā* in the Indian sense.

*5 The summung up of judgment, the Pahlavi *angarḏīkīh*, the judgment ; but Ner. *vipākatā*, consummation.

(c) yāh(-ś) ca (anyathā), sumedhaḥ(-dho) (mahādhāḥ), (ṛṇa-(-e-) iṣudhyāḥ (-ā) asan, yāḥ(-ā) daṇḍa-(-ā-)-arhāḥ dhvaradbyaḥ (pāpebhyah (-o's-) asan), ṛṇāni tasya duṣ-karmaṇāṁ hetoḥ prati-kāra(-ā-)arhāṇāṃ), yathā ca tāḥ (-ā) asan(-t-) saṁ(ṅ)kṛitau, -yat ; (kila, yathā (te(-a) ubhe(-a) iṣudhye (-a) ṛtava(-n-)-pāpābhyām, viśvathā saṁśodhite bhaviṣyataḥ(-s) saṁśodhayiṣyete saṁ(ṅ)-kṛtau).

15. pṛcchā (-āmi (-y) avat ((-d) etādriś- (,-k), -kila), yā mēniḥ (pratikarī(-y) amuṁ, tulyaṁ pāpa-ṛṇavánaṁ, nipatiṣyati (yaḥ (yo) dvárate (asma-duṣ-kṣatrāya janya-nīti-śatruve) kṣatram (asma-kshetra-nīti-dharmāṇi) sunāti, (yaḥ(-s-) tāni(-y-) amuṣya duḥ(-ś) śaktau(-āv), etādṛśaḥ(-o), -tāṅ etāvat(-d) amūlyāṅ janatā- (-ā-)-artha-lābhān*[1] tasya hastayoḥ samādadhāti)

(b) duḥ-*[2]-(duś-)-cyautnāya(-ā-), asura, (rāja-jana-(-ā-)-abhi-droheṇa, mārātmākena sahasā), yáḥ (yo) néd sva-jīvātuṁ sanitúr (ṛte) vindāti

(c) kṛṣīvalasya (-ai-) enasaḥ, (kila, ned ṛte (-ai-) enasaḥ kṛṣīvalasya, taṁ prati) paśvaḥ, vīrāt(-asya) ca(-ā) adruhataḥ ((-s)tān prati ; kila, yaḥ) sva-jīvana-vibhavaṁ ned anyathā vindati ((-y) āpayāti(-ir-) ṛte bādhāt(-d)*[2] ṛtāvanaḥ(-o).

*1 ... *asma sainya-balaṁ(-ñ-)-ca* (-e-), ***ity ādikam*. Recall for form only *duḥ-śaṅsa*, *duḥ-śeva*, etc.

*2 ... *ned ṛte steya-ghātanāt(-d) ṛtāvanaṁ prati, go-grahāt paśu-(-v-)-apahārat(-d), -ned ṛte gṛha-daha-(-a-)-aparaddheḥ(-r), íti(-y) adi(-y), ekāntataḥ*. Striking features of a pristine Turkish raid.

16. pṛcchā (-āmi(-y)) *avat(-d), adaḥ(-a etādṛś-(-k, -g); yathā svaḥ (sa(ḥ)) yaḥ(-s) sudānuḥ(-ur) mānasya kṣatraṁ

(b) kṣetrasya vā, dasyoḥ** ((-or) ?) vā ((-ā-) asma-nija-bhūmi-deśasya (-ar-)) ṛtena* puraḥ-(-o-) -dhātave aspṛhata*(?) (aspardhata)

(c) tvāvān(-t syāt), sumedhaḥ (-dho'sura) asura, (tathā(-ai-) evaṁ, kila, tvadīya-sevā-(-ā-)-arhaḥ (-s) syāt tava mahagurvarthe, tat(-d)-madye, saṁ(-ṅ-)dhi-vigrahayoḥ(-or), ṛṣiḥ pravaktā-vā, yajakaḥ(-o) vā, yathā svaḥ (saḥ, so'sat(-d), asat(-d), yat-(c-)-cyautnaḥ*, (kila yáni (kāni ?) cyautnāni samākṛṇvan(-ṁs-) tathā-vidhaḥ(-o's-) asat(-d), bhaviṣyati).

*1 *Tvāvant-* ' how he may become worthy of thee, a fit leader in our holy national congregation '.

15. And I would ask Thee this, O Mazda, (concerning the coadjutor of the wicked) : What is the award*[1] for him who prepares the throne*[2] for the faithless, for the evil-doer,*[3] Ahura, for him who cannot else reclaim*[4] his life, not else save*[5] with lawless harm to the tiller's herd, to the pious husbandman's flock who speaks no word with lying, (who abjures the Lie-demon's faith) ?

---

*1 So also Roth, ' Ich frage — was die Strafe ist ? '

*2 The head of the D(a)eva party was of course continually plotting, as well as fighting openly, to bring in the rival sovereigns — rival to Vishtāspa.

*3 *Ī dūs-kūnišn'*.

*4 So also Roth (Yasna XXXI, p. 11), ' der sein Brot nicht findet ohne Gewalthat an der Heerde '.

*5 The Pahlavi translator sees the root *han* in the sense of ' acquisition ', and not from ignorance of the sense given above. In another place, he renders *javīḏ min* ; (see XLVII, 5).

16. Yea, I would ask Thee such a thing as this : — How such an one as he who, generous and wise, has striven to promote (Thy) Rule*[1] over house, and region, and province, in the Holy Law, and in truth, how he may become like Thee., Thine own,*[2] O Mazda Ahura ? And when he may so become, (this also I would ask), — and in what actions*[3] (living he may so be ?)

---

*1 So also Roth, ' der die Herrschaft über Hof Gau und Land um das rechte zu fördern hat '. No Archangel here.

*2 The Pahlavi, Lak hāvand ; Neryosangh, tvattulyaḥ ; so also Roth, ' deiner werth '.

*3 ' By what actions ' ; — ' in what exact course he should persevere with reference to the many religious and secular exigencies, public and private '. It seems almost incredible that such close and familiar questions could have been circulated at such a period and place ; — and we must carefully endeavour to estimate what an advanced state of social, civic, and religious development all this inevitably proves.

17. kataraṁ (dvayoḥ(-or) vratayoḥ(-or) parasparaṁ prati-pakṣiṇoḥ(-or)) mahīyaḥ(-yo)) vṛṇavate, ṛtāvā vā, dhváran vā, vṛṇute (vrataṁ) mahīyaḥ(-a iva) (kila, katarasmai śrad-(-dhāṁ) -dhatte (dadhate (?), kila, kataram ubhayoḥ(-or), asma-dharma-netā vā, nāstikaḥ(-ko) vā durjanaḥ, (-o'sma-) asma-dharma-prati-pakṣī*[1], dveṣī ; — kataraṁ vrataṁ mahīyaḥ(-o) vṛṇavate),

(b) vidvāṅ viduṣe* bravītu ; — mā naḥ (-o'v-) avidvāṅ api (*dīrgha-kālataram, iti) dambhayet(-d) ; —

(c) edhi naḥ (no'su-) asura, vasoḥ pradakṣayitā manasaḥ, (kila, (-ā-) asma-(-ar-)-ṛṣeḥ *puṇyatamasya, viśvataḥ(-to's-) asma-netuḥ(-r) vasu-manasvataḥ).

---

*1 ... *kila, kataraḥ*(-s) *tayoḥ pracaratoḥ parasparam etāvat*(-d) *mūlādā-rabhya pratiyudhyatoḥ** ; — *kataraḥ*(-s) *svavratena tatvataḥ* (-*to'sma*) *asma-svastim ihāmūtra* (-*e*-), *ihaloke paraloke, bhūyiṣṭhaṁ nirvāhakataraḥ* (-*o's*-) *asti, asat. tathā ca kataraḥ*(-*a*) *ubhayoḥ*(-*or*) *gurrau thataraḥ* *-*yamanayoḥ*(?)).

18. mā kis(-s(?),-ḥ-r) *át(-d) vaḥ(-s-) tásya dhvárataḥ (man-trāṅ) asma-dharma-śatroḥ(-or) mantrāṅ upa-śroṣata(-āt)*, śāsa-nāni (śāsān(-ñ)ca) ; —

(b) ā hí ((-y)asau* dhvarāḥ(-ā))* mānaṁ, viśaṁ vā, kṣetraṁ vā, dasyuṁ** vā (asma-kṣetra-deśam), ādhāt(-d)

(c) durite(-au, -ā) māreca(-ā-) ; — addhā (-e-) **īns(?) **īṅr(?) imān (-ṅś) śasta* (asinā) śnathanena (asma-cetāraḥ(-a) iva śnathi-tāraḥ).

---

*1 We need a form to equal the med. *sāzdūm*, would it be a *śas** + *dhvam* = **śodhvam ?*

17. Which (of the two conflicting sides) believes the more prevailing (greater)*1 thing ; (is it our) saint, or thefaithless foe-man ? (Let then our questionings cease.) Let the enlightened (alone) speak to the enlightened ; — let not the ignorant (further) deceive us, (high though he may lift his voice).*2 Be*3 Thou Thyself), O Ahura Mazda ! Thy Good Mind's full revealer.*

---

*1 Possibly *mazyō* has the sense of *mazișta* in chap. XLIX, 1. There 'the most prevailing' seems to be the proper rendering.

*2 See verse 12.

*3 Or 'declare (it) to us' to ind. *ah* = 'to say'.) O Ahura Mazda, as thy Good Mind's (Thy Good-minded One's) full revealer'.

*4 Notice the force of the expressions, — they might be used to-day under similar circumstances ; — no light is allowed to the infidel ; — 'he is a blind leader of the blind'.

18. (And you, ye assembled throngs,) let not one of you lend a hearing to Manthra, or command of that infidel*1 (ignorant*2 as he is), (b, c) for home, village, region, and province he would place in ruin, and death. (But fly ye to arms without hearing, — and) hew ye them all with the halberd !*3+4

---

*1 Jolly, 'Keiner von euch höre auf die Lieder und Gebote des Lügners'. So also Roth, 'Rath und Befehle'.

*2 Compare evīdvå in verse 17.

*3 The Pahlavi *sāzēḏ snaīš*, 'prepare ye the sabre', 'sharpen the blade'. It was however a two-handed weapon ; — see Y. LVI. 12, 4 (Sp.).

*4 Notice that the victory of the Holy Cause by no means assured, — a highly characteristic particular of much historical importance ; — the least concession to the opposing party might bring on civil and domestic ruin. It was no warfare of words. Notice the closeness of the expected contemporaneous action — an acute and imminent crisis is indicated.

19. sroṣāt(-d)* (asma-śiṣyaḥ(-o 's-) asya (-ā-) asma-(-ar-)-ṛṣeh(-r))*[1] yaḥ(-yo'manta) amanta (-ar-) ṛtam (asma-dharma-saṅ(ṁ)kalpam)asubhiḥ(-r) (janarthaṁ), vidvāṅ, asura, —

(b) ṛju-(-ū-)-uktāya*vacasām kshayamāṇaḥ(-no)jihvā*-vaśāḥ*, (c) tvā (tvayā** (?) tvadīyayā) atharyā śukhrayā, sumedhaḥ ((-dho'bhi) abhi-vi-śvāsitaḥ(-ta) utsāhitaḥ prabravīti, tayoḥ (-or) araṇayoḥ(-or) manaḥ(-o)-lābha(-ā-)-arthaṁ), sumedhaḥ (-dho), vasau (vivāda-samādhāna(-ā-)artham atharyā) vidhitayā*[2] (-ā-)araṇayoḥ (araṇyoḥ(-or* (?)) vā). (*ukthāya.))

---

*1 Or ' Ahura as inspiring the *Ṛṣi* '.

*2 Has *vidatha* = ' assembly ' anything to do here? = ' for the sake of the congregation in the assembly '. Or is the Av. form loc. to a **vīdāti ?*

---

*5 See note on verse 3, and read as alternative ' from the two *arani* '. Notice the curious allusion to ' free speech ' at such a date.

That we have here any immediate allusion to the later inexplicable (insane) *Nirang-i-var* is not possible. Some peculiarity in the success of the fire sticks may, however, be here referred to. If the fire came quickly, it might have been regarded as an especially significant omen, if not even a proof of inspiration. The mere fact that the fire was kindled at all by the priest made it sacrosanct. It is again with the greatest reluctance that I disagree with Haug's brilliant suggestion. We have ' through the Fire encouraged he speaks, given forth for the good of the two parties ', or ' given forth in the two good *araṇi*, fire-sticks ' ; yet see *ãsayå* = ' of the two parties ' above in strophe 3.

20. yaḥ (yo dveṣī pratipakṣī) dhāyāt (dheyāt ((-d), asma-śiṣyaṁ) ṛtāvanaṁ) dabhn(u)vānaṁ*[1], — (yaḥ (-a) imam abhi-droheṇa dambhayet(-d)*[1], yaḥ (ya) imaṁ dambhayamānaṁ, kila,

---

*1 *dábya* (W.).

19. Let them hear Him*[1] who conceived Asha (the Holy Law) for the folk,*[2] who is the Wise One, O Mazda Ahura. For the truthspeaker (of Thy creed) (he speaks) ruling with absolute sway over words, with tongue at-His-Will (and free) (to guide us in our way). By Thy shining flame*[3] (He doth guide us, Thine altar's flame with its signs of decision and of grace) sent forth for the good of the strivers.*[4]

---

*1 According to the grammatical forms the agent here should be a divine being, as *ye mantā* (see verse 7) is characteristic of the Deity. The vocative, strange as it may seem, does not necessarily exclude Ahura, as the subject referred to in *ye*. Several analogous cases occur. The Deity may here, however, represent His prophet, as the D(a)ēvas do their worshippers here and in the later Avesta. Such obscurities are characteristic in the Gāthas everywhere, and constitute a marked ' curiosity in literature '. Some writers force the language into a reference to the human subject for the sake of the greatly to be desired simplicity.

*2 Some writers read ' *ahumbiš-* ' = ' healing the world ', but the *-bhi* of *bhiṣaj(-k)* might be from *abhi-* (?).

*3 Compare chap. XXX, 2. ' Behold ye the flames with the better mind '; possibly, also chap. XXX, 1, ' the signs in the lights seen friendly '. No reference to the later insane *Nirang-i-var*. So reading *-dhāi vacanām*.

*4 One places Ahura in the instrumental, a case in which the Almighty seldom appears. The above translation needs no alternative, as the language would be the same whoever ' *ye* ' refers to.

20. (But, O ye listening men !) he who renders the saint deceived,*[1] for him shall be later destruction.*[2] Long life shall be his in the darkness ; foul shall be his food ; — his

---

*1 I follow the admirable lead of the Pahlavi here, as the previous verse mentions ' veracity '. Its indication is *pavan frīfišn'*, — so freely.

*2 I differ with diffidence from the hint of the Pahlavi here (as elsewhere). It has *šīvan* = ' tears ', which however is free for ' calamity ' and ' sorrow '. Nom. sing. ; see its position.

pratipakṣiṇaṁ, abhiṣaṁkuryāt), *se*[1] (?)* (asmai dveṣiṇe pratipakṣiṇe) prakalpyate(-yiṣyate('p-)) aparaṁ kṣayaḥ(-o)*[2],

(b) dīrghaṁ āyum (daṇḍa-nirantaraṁ) tamasaḥ (-si), *durbhojanaṁ (viṣam evam), avastāt (-d) vacaḥ(-o) (nāraka (-ā-) avaroktaṁ) ; —

(c) taṁ vaḥ (vo's-) asuṁ, (haye) dhvarantaḥ (pāpāḥ(-ś), cyautnaiḥ(-s) svaiḥ(-r)* (yuṣmadīyaṁ) dhyānaṁ neṣat (saṁpraneṣyati).

---

*1 Av. *hōi* (= *hẹ*) = a Skt. **se* (?) presents a strange analogy with *mōi* (*mẹ*) = Skt. *me*.

*2 *khšayam* to *khši* = ' destroy '.

21. sumedhāḥ(-ā) dadhāt(-d) asuraḥ((-ś śiraḥ(-ś)-śarma) sarvatāteḥ(-s) (svasteḥ(-ś) cit (-cch-)) śarīravatyāḥ(-ā) manasmayāyāḥ(-ā), amṛtatvasya ca (dīrgha-jīvaṁ sukham, ihāmutra(-e-) ihaloke paraloke),

(b) bhūreḥ(-r) á (-ar-), ṛtásya ca (-ā-) (asma-puṇya-dharmaṇaḥ) svapatyāt* (svarājaḥ(-ś) śakteḥ) kṣatrasya śiraḥ-(-ś-)-śarmaca

(c) vasoḥ(-or) **vadhar (*vadhaḥ(-o), vājaṁ) manasaḥ (-so'sm-) asmai yaḥ (-s) **se(?) (asmai) manyunā (nirbandhena ūṣmaṇā) cyautnaiḥ(-ś) ca vratyaḥ ((-o's-asat), kila, yaḥ (yo'sya) asya) sevitā satyena hṛdayabhaktiḥ(-r) dṛśya(-ā-)te).

---

*1 For the difficult suffix to *razdrane*), we must think first of the rare suffix *-vas* = *var* as in *śikvas*, *ṛbhvas*, then of a possible *-dhvar* (?) ; — for Av. *vazd* see *vazdaṅhā* in a ' favouring ' sense ; but is Av. *vazd-* not indian *vadh* before the dental, ' *d* ', ' *dh* ' ! Recall the *radhar* (= *radhaḥ*) of Indra. — *vājam*, however, renders its point with sufficient clearness.

speech shall be of the lowest.*[1] And this, which is such a life *[2] as your own, O ye false! your (perverted) conscience through your own deeds will bring*[3] you!*[4]

---

*1 The Pahlavi *anāk rūbisnīh* yemalelūnēḍ-*. This, placed together with such passages as XLVI, 11, XLIX, 11, and LI, 13, formed the basis for the more complete Yast XXII, where the damned man's soul reviles him.

*2 Others prefer 'place', but see *āyū* in line b.

*3 'Has led on'? Notice that the 'evil' can have a d(a)ēna, NB.

*4 This is one of those passages which make Avesta the 'document' of subjective recompense, as one of the originals of all later similar passages outside the Gāthas.

21. But Ahura Mazda will give the shielding-headship of His own Sovereign Power (from Himself to His faithful) with the fulness of Weal, Deathless-long-life,*[1] and of Asha (as His Holy Law); — (and He will likewise give) the Good Mind's (Good-Minded One's) vigorous might to him who in Spirit and Truth is His friend.

---

*1 That Ameretatāt means more than long life is clear from ameṣa.

*2 *Afaš nafšā patīh*. The Gāthic would be more literally perhaps 'from His own Dominion'.

*3 Pahlavi *sardārīh*.

*4 *Vazdvarīh*; Ner. *pīvaratvam*.

*5 Fidelity in friendship. One naturally thinks of *urvatha* (*vratha*), as having something of the sense of *vratyá*. Hübschmann, Casuslehre, s. 259, 'der durch Gesinnung und Thaten sich ihm als freund erweist.'

*6 Notice *mainyū* unquestionably in this profounder sense.

*7 It is impossible to confine these allusions to mere party feeling; — this was of course prominently present, but not to the exclusion of really personal religious experience.

22. citrāṇi(-ī-) (?) (imāni viśvāni santi) *sudháse (asma-(-ar-)-ṛṣaye viśvasukṛte) yathā na*(?) (yathārthaṁ*)*vedamānāya manasā (h) vasunā ; — svaḥ (sa(ḥ)) kṣatreṇa (asma-(-ai-)-aiśvarya-pramāṇena, asma-balena ca viśvataḥ(-to), nīti-sainyena (-ar-) ṛtaṁ (asma-puṇya-pakṣa-panthānaṁ, mārgaṁ) vacasā, cyautnena (svakāryeṇa dharma (-ā-) anuṣaṅgeṇa ca) sapti ; —

(c) svaḥ (sa(ḥ) te, sumedhaḥ(-dho) mahādhāḥ (-ā-)) asura, ojiṣṭhaḥ (-ṭho 'rtha-) artha-nirvāhakatamaḥ (-o's-) asati(-y) **āsthitiḥ(-r), astiḥ(-s ?), (tvadīyaḥ(-o) sevitā bhūyiṣṭham abhíṣṭi-kṛt, -bhṛt*[2]).

---

*1 For Av. *āstiš*, *ā* + *sthiti-* occurs first to me in the sense of ' stand by '. Then we must not forget that *asti* = ' bone ' is used for ' person ' ; — see *asthanvant-*, — whether there is an ' *asti* ' in the sense of ' person ', ' being ', seems doubtful ; — at all events it is a late use of *asti*, — yet see *su-asti*.

Not only is the momentous*[1] question not yet clearly decided, — but we see that the party-organization of each side was in full shape. The hostile side were as fully organized as the Zoroastrian, with a rival candidate for the throne. The opposing regulations are even referred to under the apparently sacred name of ' *vrata* ', meaning the ' entire mass of the religious statutes including doctrines '.

Though our work is essentially the religious-historical, we are

---

*1 It involved the entire future of the Persian Faith. Would that Religion continue to be almost identical with the Indian D(a,eva-worship, or would it be the worship of Ahura and His attributes in their grand simplicity and deep interior moral significance ?

22. To the wise are these things clear as to the one with his mind discerning (not blinded by the perverter).*1 With Thy Good Mind and Thy Sovereign Power he follows Thy Law in his words and his actions. And to Thee, O Ahura Mazda! he shall be a most helpful and vigourous being*2 (for he serves with every power)!

---

*1 So according to frequent indications; — see above.
*2 *tan' aīt', astiš twice translated.* Ner.: *Sa te — mitram asti niveditatanuḥ.*

---

*2 This XXXI is a deeply interesting document from every point of view, seeming to direct its points as much to the religious-political issue, as to the personal character of the leader regarded as the typical believer. What was there like it elsewhere at its date? It vividly depicts a sharp collision of interests, almost reminding us of a modern struggle.

---

not at liberty to refrain from drawing just conclusions also as to those secular elements which the hymns so inevitably portray; — and this Yasna XXXI seems to show in an exceptionally vivid manner the state of society, civil as well as military and religious, amidst which it was composed.

First, it could not have been put tognther for any sparsely settled district of wide extent without a centre. Every strophe shows the glow of controversy; — parties were at close quarters, while the rival leaders harangued their audiences, and not merely the rhapsodists. — Property was acutely involved, — real estate itself was not safe; — and bloody conflicts were actually urged on. This forms an historical picture without a

possibility of uncertainty. Though we cannot be sure of the precise locality, we are forced to inquire into all the probabilities. The towns mentioned in Vendīdād point rather more to the East, but Yasna XIX names Ragha in such a manner as to make it evident that Ragha was a teeming centre of Zarathushtrianism, as it remains to-day a centre of the persecuted remnant. The expressions are not very extended, but they are both of a startling and convincing character.

Here, then, is an obviously genuine fragment of one of the crises in the religious history of early Persia, and of all that this religion meant for the world. These who linger at Rai, Rages, Ragha may feel that we have here before us one of the echoes of its early struggles which first rescued Iran from the old idolatries.

NOTES BOUDDHIQUES

PAR L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

I

APRATIṢṬHITANIRVĀṆA

Nous rencontrons cette expression, au moins trois fois, dans le Sūtrālaṃkāra (IX, 45, 70 ; XIX, 62), et je ne pense pas qu'on l'ait, jusqu'ici, rencontrée ailleurs (1). Mais la Mahāvyutpatti (§ 19, 56) connaît une épithète des Bouddhas, *apratiṣṭhito nirvāṇe*, dont la signification est claire : « non fixé, non établi dans le Nirvāṇa », c'est-à-dire, « non dwelling upon Nirvāṇa », ne pensant pas au Nirvāṇa (2), ne désirant pas entrer dans le Nirvāṇa, demeurant dans l'existence (*saṃsāra*) pour le salut des créatures, sans toutefois y être attaché : car la Bodhi, comme nous l'apprend le Sūtrālaṃkāra (IX, 15) n'est fixée (*pratiṣṭhita*) ni dans l'existence, ni dans le Nirvāṇa.

---

(1) J'entends, dans des textes sanscrits. Car les Japonais parlent du « Nirvāṇa that has no fixed abode » ; voir Suzuki, Awakening of the faith, p. 119, note.

(2) Siṃhabhadra, expliquant l'Aṣṭasāhasrikā, p. 23, 19 : *api tu sthāsyati sarvajñatāyām asthānayogena*, « mais, bien au contraire, il résidera dans l'omniscience en n'y résidant pas », s'exprime ainsi : *tatra sthānaṃ vāstūpalambhaḥ pratiṣṭhānaṃ cetasas tatpratiṣedhād asthānam.*

C'est dans ce sens qu'il faut interpréter le substantif *apratiṣṭhitanirvāṇa*, « nirvāṇa not dwelled upon », le Nirvāṇa auquel on ne pense pas, ne pas penser au Nirvāṇa, ne pas vouloir entrer dans le Nirvāṇa.

Le Bodhisattva de la huitième terre (XIX, 62) pourrait entrer dans le Nirvāṇa ; il pourrait s'y « établir », comme les saints s'établissent dans les fruits de *srotaāpanna*, etc. (voir Childers, *patiṭṭhāti*, p. 369) ; mais les Bouddhas lui représentent qu'il n'a pas accompli sa tâche, qu'il n'a pas purifié le champ où il doit régner comme Bouddha, qu'il n'a pas acquis la « meilleure Bodhi », — c'est-à-dire qu'il n'est pas devenu Bouddha, — qu'il ne s'est pas manifesté comme Bouddha sur la terre (Daśabhūmi, VIII, et Sūtrālaṃkāra XIX, 62). Donc il doit renoncer au Nirvāṇa, pratiquer et posséder l'*apratiṣṭhitanirvāṇa*[*tā*] (1).

Le Petit Véhicule, du moins dans la branche de langue pâlie, s'est peu occupé du Bodhisattva ; mais, en ce qui regarde le Bouddha, sa doctrine n'est pas sans analogie avec celle de Maitreya-Asaṅga et du Grand Véhicule. — Çākyamuni n'appartient plus au monde, à l'existence ; mais, en dépit des efforts de Māra, il n'entrera dans le Nirvāṇa qu'à l'heure fixée.

---

(1) Comme mes connaissances grammaticales ne m'inspirent qu'une médiocre confiance, j'avais consulté M. J. S. Speyer. Il n'est pas douteux que *pratiṣṭhita* ne puisse être employé avec le sens passif (Syntax, § 360), *pratiṣṭhitaṃ nirvāṇam* = *nirvāṇaṃ yatra kena cit pratiṣṭhīyate* ; *apratiṣṭhitanirvāṇa* = « qui ne prend pas point d'appui sur le Nirvāṇa » et « Nirvāṇa not dwelled upon ». Le substantif *apratiṣṭhitanirvāṇa*, qu'il serait plus correct de remplacer par l'abtrait en °*tā* (*apratiṣṭhitanirvāṇatā*), s'explique dans notre texte, car les Bouddhistes « are rather careless in matters of grammar ».

Post-scriptum. Speyer voyait juste, car l'expression *apratiṣṭhitanirvāṇatva* se rencontre Bodhicaryāvatāra, IX, 38, Commentaire.

II

ARAṆA

Sources : Aṅguttara, I, 24 (i, 14, 2) ; Petavatthu, iv, 1, 33 et commentaire ; Divyāvadāna, 401, 4 ; Abhidharmakoçabhāṣya, *ad* IV, 54-56 et VII, 36 ; Sūtrālaṃkāra, XX, 45 ; Abhisamayālaṃkārāloka, VI, 7.

1. Dans Divya, le Sthavira Piṇḍolabharadvāja dit à Açoka qu'il a vu plusieurs fois Bhagavat : « le grand Rṣi incomparable ..... orné des trente-deux signes ..... *araṇāvihārī* ».

Les éditeurs traduisent, avec un point d'interrogation, « hermit ».

2. Morris, dans JPTS. 1891, p. 5, conteste cette traduction : « The correct reading is *araṇavihārī*, a term that occurs in Aṅguttaranikāya I, xiv, 2 and Petavatthu, IV, 1, 33, signifying « living free from care ». According to the commentary on the Petavatthu, it is equivalent to *mettāvihārī*, 'living in friendship', friendly disposed' ; but see *mettāvihārī*, in Aṅguttara Nikāya I, xiv, 7.

Dans Aṅguttara xiv, 2, on désigne Subhūti comme le premier des *araṇavihārī* (comp. Vajracchedikā, p. 26, «dwelling in virtue», Mahāvyutpatti, 244,$_{163}$) ; dans xiv, 7, Sāmāvatī, comme la première des *mettāvihār*. Puisque l'on distingue *araṇa* et *mettāvihāra*, c'est à tort que le commentaire du Petavatthu les identifie. Ainsi pense Morris qui propose une traduction étymologique, *raṇa* = sin, turmoil, war, battle.

La stance du Petavatthu doit retenir notre attention :

sakhilo vadaññu suvaco sumukho
svāgamo suppaṭimuttako ca

puññassa khettaṃ araṇavihārī
devamanussānāṃ ca dakkhiṇeyyo

« Doux, affable, de bonne parole, de bon visage, venant à propos (*sutthu agatāgama*), répondant en paroles appropriées (*sutthu paṭimuttabhāṇī*), il est un « champ de mérite » celui qui vit en *araṇa*, il est digne des hommages des dieux et des hommes ».

5. L'Abhidharmakoça, examinant la rétribution de l'acte, déclare que les actes, bons et mauvais, sont nécessairement rétribués, lorsqu'ils sont accomplis à l'égard des « champs de qualités ». — Les « champs de qualités (*guṇa*) », c'est-à-dire les personnes ou choses qui possèdent certaines qualités, sont des « champs de mérite » (*puṇya*) ou de démérite pour ceux qui les traitent bien ou mal.

Quels sont les « champs de qualités » ? Les trois joyaux (Buddha, Dharma, Saṃgha) ; les saints (*srotaāpanna*, etc.) ; les personnes qui ont acquis certains recueillements (*samāpatti*).

Quels recueillements ? Le recueillement de « destruction » (*nirodhasamāpatti*), le recueillement de bienveillance (*maitrī*), le recueillement d'*araṇā* (*ñon moṅs pa med pa* = absence de *kleça*).

Et lorsque l'acte est accompli à l'égard d'une personne qui vient de sortir (*vyutthita*) de ces recueillements, non seulement cet acte est nécessairement rétribué, mais encore il est rétribué dans cette même vie. Car cette personne est alors un excellent « champ de qualités » :

« Celui qui sort de la méditation d'*araṇā*, son âme (*saṃtati*) est revêtue (*anugata*), à l'égard de l'infinité des êtres, d'une souveraine intention (*adhyāçaya*) d'*araṇā* : elle est donc pénétrée (*paribhāvanānugata*) par un mérite infini et intense ».

« Celui qui sort de la méditation de bienveillance (*maitrī*), son âme est revêtue, à l'égard de l'infinité des êtres, d'une souveraine intention d'utilité (*hita*) ; elle est donc ..... ».

Nous sommes fixés sur le sens d'*araṇā* par la version tibétaine, « absence de *kleça* » (1) et par la définition parallèle de la bienveillance (*maitrī*) : dans le recueillement (*samāpatti*) et dans la vie (*vihāra*) de bienveillance, on pense à procurer et on procure l'utilité (*hita*) ou le salut des êtres ; dans le recueillement et dans la vie d'*araṇā*, qui est une subdivision de la bienveillance, on pense à procurer et on procure « l'absence de passion » des êtres.

4. Je ne suis pas à même d'examiner maintenant la stance Abhidharmakoça VII, 36, n'ayant pas en main le volume du Tandjour qui contient le Bhāṣya.

5. Sūtrālaṃkāra (2).

Maitreya-Asaṅga explique les différentes espèces d'*araṇā* en disant à Bhagavat (XX, 45, ed. S. Lévi, p. 184) : « Hommage à toi qui détruis absolument toutes les

---

(1) *raṇa*, dans *araṇā*, est traduit en tibétain par *ñon moṅs pa med pa* « absence de kleça ». — Dans l'expression *saraṇa* désignant les *upādānaskandhas* (Abhidharmakoça I, 7), il est traduit par *hthab* « fight, quarrel » (= *raṇa*. *ārambha*, *kalaha*). Le bhāṣya explique *hthab pa ni ñon moṅs pa rnams te | bdag daṅ gzhan la gnod pai phyir ro |* = « *raṇa*, c'est les passions (*kleças*) ; parce qu'elles font du mal à soi et à autrui ». — Voir les *samādhis* nommés Mahāvyutpatti 21, 112-113.

(2) araṇāvibhāge çlokaḥ /

açeṣaṃ sarvasattvānāṃ sarvakleçavināçaka /
kleçaprahāraka kliṣṭasānukroça namo 'stu te /

atrāraṇāviçeṣaṃ bhagavataḥ sarvasattvakleçavinayanād utpāditakleçeṣv api ca tatkleçapratipakṣavidhānāt kliṣṭajanānukampayā saṃdarçayati / anye hy araṇāvihāriṇaḥ sattvānāṃ kasya cid eva tadālambanasya kleçasyotpattipratyayamātraṃ pratiharanti na tu kleçaṃ saṃtānād apanayanti / L'édition porte *kleçasaṃtanād apanayanti*.

Suit l'exposé du *praṇidhijñāna* qui diffère aussi chez Bhagavat et chez les saints ordinaires (comparer Abhidharmakoça, VII, 36-37 ; Mahāvyutpatti 48, 51-52).

passions (*kleça*) de tous les êtres, qui combats la passion, plein de pitié pour celui qui est passionné ».

Commentaire : « Ceci montre le caractère spécial de l'*araṇā* de Bhagavat : par pitié pour les êtres passionnés, il enlève les passions de tous les êtres, il applique aux êtres en qui existent déjà les passions des antidotes à leurs passions. Au contraire, les autres saints qui vivent en *araṇā* ne font que supprimer les causes (*pratyaya*) qui feraient naître chez les êtres une certaine passion, celle dont les saints eux-mêmes seraient la raison d'être ou l'objet (*ālambana*). Mais ils n'expulsent pas la passion de l'âme ».

En d'autres termes, l'*araṇā* de Bhagavat est d'édification ; celle des autres saints, absence de scandale.

6. Abhisamayālaṃkāra, VI, 7 (J.As. 1913, I, p. 599-602).

« L'*araṇā* du saint (*çrāvaka*) enlève, des « hommes », la passion qui pourrait naître quand on le voit ; l'*araṇā* du Victorieux (*jina*) a pour résultat de couper, chez les villageois, etc., le flux de leurs passions ».

Commentaire. « Le recueillement d'*araṇā* du saint prévient la naissance des passions des « hommes » (1) (*manuṣya*) [en conformité avec son intention :] « Que la vue de ma personne ne fasse naître passion chez personne ! ». Pour les Tathāgatas, leur recueillement d'*araṇā* porte sur les villages, etc. : « Que la série de passion de tous les « êtres humains » (2) (*jana*) soit déracinée ».

---

(1) Commentaire de : *araṇā praṇidhijñānam abhijñāh* .... (VI, 3)
çrāvakasyāraṇā dṛṣṭer nṛkleçaparihāritā /
tatkleçasrota-ucchittyai grāmādiṣu jināraṇā /
māsmaddarçanāt kasya cit kleçotpattiḥ syād iti manuṣyakleçotpattiparihāritā çrāvakasyāraṇāsamādhiḥ / tathāgatānāṃ tu sakalajanakleçaprabandhonmūlanaṃ syād iti grāmādiṣv araṇāsamādhiḥ /
Le Journal Asiatique porte : çrāvakasyāraṇādṛṣṭir.

(2) *manuṣya* « homme », *jana* « être humain ». — Dans la formule : « le Jambudvīpa riche, prospère ... plein de *manuṣyas*, plein de *janas*... »,

III

ĀBHOGA-NIRĀBHOGA (ANĀBHOGA)

Le saint du Petit Véhicule, l'Arhat, réalise l'idéal, cher à la théosophie hindoue, du Delivré-vivant (*jīvanmukta*). Pur de toute passion, l'Arhat est rempli de cet esprit d'indifférence dont Bossuet a dit qu'il est proprement l'esprit de Caïn : « La ville de Mithilā peut brûler, rien n'y brûle qui m'appartienne » (1).

Le saint du Grand Véhicule, le Bodhisattva ou futur Bouddha, n'a pas, comme l'Arhat, appris à ne pas aimer ; il est rempli de l'esprit de sacrifice ; il donne sa chair et la moelle même de ses os ; il prodigue à toutes les créatures, sans distinction, les services matériels et spirituels. Peu importe que les « créatures » n'existent pas au point de vue métaphysique : le futur Bouddha connaît la vérité métaphysique, mais il ne la « réalise » pas (*na sākṣātkaroti*), car ce serait purifier sa pensée de toute trace d'ignorance (*avidyā*) et entrer dans le Nirvāṇa. Il préfère demeurer dans une « ignorance purifiée » (*akliṣṭāvidyā*), car il prétend accumuler les mérites de charité et les « savoirs » qui feront de lui un Bouddha, c'est-à-dire, au plus juste, un réservoir de ressources spirituelles à la disposition des créatures, le grand tas de blé dont parle le Suttanta et où chacun prend du blé suivant la mesure

jana = *prakṛtamanuṣya*, « homme du commun », *manuṣya* = *matimant* « intelligent » (Abhidharmakoçavyākhyā, III, 97 a-b). — *grāmādiṣu* correspondrait à la formule : « jusqu'aux vachers ... ».

(1) On ne devient Arhat qu'en pratiquant les méditations de bienveillance, etc. ; et, de l'Arhat, il est simplement équitable de dire beaucoup de bien. — Voir P. Oltramare, Actes du Congrès des religions de Leyde, p. 77. —Mais je cherche à mettre en lumière, au risque de l'exagérer, le contraste des deux Véhicules.

de ses forces, quelque chose comme l'Arbre à souhaits et la Vache d'abondance de la mythologie.

Cependant, par le progrès même de ses mérites, par la purification presque complète de sa pensée, le futur Bouddha s'élève à un stade de perfection difficilement compatible avec un minimum même d'émotion et d'activité. — Il a appris à ne pas penser : toutes les pensées (*vikalpas*), bonnes ou mauvaises, se valent, et sont détestables ; de même que tout feu, même le feu de bois de santal, brûle (*Subhāṣitasaṃgraha*, ed. Bendall, fol. 55). Avant d'être un Bouddha à proprement parler, il est longtemps un presque Bouddha, dont le murmure (*jalpa*) de pensée est infiniment réduit : « moins un bruit qu'une forme particulière de silence bruissant (Loti) ».

Au moment même où le fidèle du Grand Véhicule pourrait être vraiment utile aux créatures, étant un saint, il semble qu'il devienne, par sa sainteté même, aussi inutile et aussi muet que l'Arhat. L'Arhat, le vrai « Muni », le vrai silencieux, parce que sa pensée même est en silence (1).

Les savants qui embellirent d'une « théologie », ou, pour mieux parler, d'une bouddhologie, les religions du Grand Véhicule, eurent conscience de cette difficulté.

Ils dégagent l'activité du saint, tant interne qu'externe, tant « pour soi » (*svārtha*) que « pour autrui » (*parārtha*), de tous les caractères essentiels de l'activité, « effort, acte d'attention, acte de volonté » : car tel est le sens du mot *ābhoga*.

Le saint d'un certain rang ou d'un certain étage (*bhūmi*) est actif en ce sens que ses actes anciens agissent pour lui, sans qu'il y prenne garde.

(1) Abhidharmakoça, IV, 64.

Sans doute, il médite : il vit en Prajñāpāramitā, c'est-à-dire se repose dans la Perfection de la Sapience ; il n'est donc jamais dépourvu d'un acte d'attention (*manasikāra*) qui embrasse les principes de la Sapience. — Mais, dira-t-on, l'attention n'est-elle pas une « application de l'esprit » (*cetasa ābhoga*) ? n'est-elle pas l'acte qui consiste à porter la pensée sur un objet (*ālambane cittadhāraṇātmaka*) ? et la « vie en Perfection de Sapience » (*prajñāpāramitāvihāra*) n'est-elle pas tout le contraire de l'attention (*tadviparītātmaka*) ? — Hé oui, mais cet acte d'attention est un « non-acte d'attention », parce que son objet est la « non-substantialité » (*nairātmya*). (Voir les textes cités ci-dessous 6 et 9).

Tel est le point d'arrivée, au terme d'une longue pratique dont les débuts sont plus faciles à comprendre.

D'abord le saint progresse par un exercice pénible et ininterrompu (*abhyāsa*) ; mais, lorsqu'il atteint un stade supérieur, il apprend chaque chose par un seul acte d'attention (*ābhoga*), sans avoir à faire attention à plusieurs reprises ; ensuite, c'est sans effort aucun qu'il acquiert les multiples branches du savoir infini qui constitue l'omniscience des Bouddhas (*sarvākārajñatā*). Il est alors vraiment inactif, comme le navigateur qui, péniblement parvenu au Grand Océan, se trouve emporté par le vent du Grand Océan, sans effort, et fait en un jour plus de chemin qu'il n'avait fait en une année (Voir le texte cité ci-dessous 9).

Quant à la bienfaisance des saints. Le futur Bouddha d'un étage supérieur et le Bouddha sont plongés dans le bien être des abstrus recueillements. Mais les « vœux » qu'ils ont formulés jadis et confirmés par tant de sacrifices : « Puissé-je être nourriture pour les affamés !...

Puissé-je sauver toutes les créatures ! », n'ont pas porté tous leurs fruits, ou commencent seulement à porter des fruits. Par la force du mérite acquis, il soulage, enseigne, fait mûrir les créatures. Non pas que le saint descende d'un ciel Tuṣita dans le sein d'une Māyā : sa pensée reste abstraite et unifiée ; mais ses « vœux » anciens font apparaître des fantômes qui jouent le rôle d'un Bouddha. — Comme le dit Maitreya (1) :

« De même qu'une pierre précieuse, sans effort (*yatna*), fait voir son éclat, de même, sans aucune flexion de la

---

(1) Sūtrālaṃkāra, IX, 19. — J'accepte la tradition tibétaine qui attribue la Sūtrālaṃkārakārikā à Maitreya lui-même. On comprendra aisément les contradictions de la tradition chinoise (voir Sūtrālaṃkāra, traduction, p. vii-viii), si on tient compte de la légende racontée par Siṃhabhadra, auteur de l'Abhisamayālaṃkārāloka. (L'Abhisamayālaṃkāra est, comme on sait, le cinquième ouvrage, *dharma*, *chos*, de Maitreya ; le Sūtrālaṃkāra est le premier ; les deux ouvrages sont très apparentés). « Asaṅga, dit Siṃhabhadra, connaissait le sens de toute l'Ecriture et avait obtenu l'intuition (*labdhādhigama*) ; mais, en raison de la grande quantité des répétitions, en raison aussi de son impuissance à distinguer les mots uns à uns, même dans les endroits exempts de répétitions, il ne pouvait extraire le sens profond de la Prajñāpāramitā, et tombait dans le découragement. Alors le Bhagavat Maitreya lui expliqua le Prajñāpāramitāsūtra et fit le traité Abhisamayālaṃkārakārikā. L'ayant entendu, Aryāsaṅga et [d'autres auteurs] à commencer par le maitre Vasubandhu l'ont commenté ».

tathā hi çrūyate viditasamastapravacanārtho labdhādhigamo 'py āryāsaṅgaḥ / punaruktabāhulyenāpunaruktapradeçe 'pi pratyekapadavyavacchedādarśanena gāmbhīryaprajñāpāramitārtham unnetum aśakto daurmanasyam anuprāptas / tatas tam uddiçya maitreyeṇa bhagavatā prajñāpāramitāsūtraṃ vyākhyātam abhisamayālaṃkārakārikāśāstraṃ ca kṛtam / tac chrutvā punar aryāsaṅgenācāryavasubandhuprabhṛtibhiś ca vyākhyātam ity alaṃ prasaṅgena (Abhisamayālaṃkārāloka, p. 101 de mon MS.).

Voir aussi les stances d'introduction de cet ouvrage, Rajendralāl, Buddh. Lit., p. 195, qui attribuent la *kārikā* à Maitreya ; la stance 3 désigne Asaṅga comme auteur du *bhāṣya*.

maitreyeṇa dayāvatā bhagavatā netuṃ svayaṃ sarvathā
prajñāpāramitānaye sphuṭatarā ṭīkā kṛtā kārikā
bhāṣyaṃ tattvaviniścaye racitavān prajñāvatām agraṇī
āryāsaṅga iti.

pensée ou de la volonté (*ābhoga*), les Bouddhas font voir [ce qu'un Bouddha] a à faire (*kṛtya*) », c'est-à-dire, les Bouddhas manifestent [, par un corps magique,] le *Buddhakārya* (1), la « geste » d'un Bouddha [, depuis les miracles de la vie utérine jusqu'au Nirvāṇa].

L'expression *anābhoga*, *nirābhoga*, résume donc un des chapitres intéressants de la dogmatique bouddhique. Il vaut la peine de réunir quelques-uns des nombreux documents qui en précisent la signification.

1. Dīgha, I, 37 (§ 24).

yad eva tattha sukhaṃ iti cetaso ābhoga etena etaṃ olārikaṃ akkhāyati.

Rhys Davids : « Because inasmuch as that state involves a constant dvelling of the mind on the ease it has enjoyed, it is stamped as gross »

Buddhaghoṣa : cetaso ābhogo ti jhānā vuṭṭhāya tasmin sukhe punappuna cittassa ābhogo manasikāro samannāharo ti.

« Quand il est sorti de l'extase, il y a, à plusieurs reprises, application de la pensée, acte d'attention, réflexion sur ce bonheur » (2).

2. D'après le commentaire sanscrit, ce *cetasa ābhoga* est un « mouvement », *iñjita*.

nanu ca trīṇi dhyānāni señjitāny uktāni bhagavatā. yad atra vitarkitaṃ vicāritaṃ idaṃ atrāryā iñjitaṃ ity āhur iti ..... yad atra prītir avigatā idaṃ atrāryā iñjitaṃ ity āhuḥ. tṛtīye 'pi yad atra sukhe sukhaṃ iti cetasa ābhoga idaṃ atrāryā iñjitaṃ ity āhur iti (Abhidharmakośa ad iv, 46).

« Mais Bhagavat n'a-t-il pas dit que les trois *dhyānas* sont « émotifs » (*sa-injita*) ? La réflexion, l'examen [dans le premier

(1) L'expression *Buddhakārya*, dans Mahāvastu, I, 51, désigne cinq actes qu'un Bouddha doit accomplir (mise en mouvement de la roue, etc.) ; les douze actes sont plus connus. — Voir Grünwedel, Mythologie, 10.

(2) R. O. Franke, Dīgha, p. 40, note : *ābhoga* ist, da es eigentlich « Rundung, Fülle » bedeutet, das vielfache Denken. Schliesslich aber vielleicht auch einfach Denken, Gedanke, Absicht, vgl. Milinda, 97, 10.

dhyāna], les Āryas le nomment *iñjita* : de même, le fait que la satisfaction n'a pas disparu [dans le second *dhyāna*] ; de même, dans le troisième *dhyāna*, la conscience que l'on prend de son bien être, les Āryas la nomment un *iñjita* .... »

On comparera la version pâlie : *yad eva tattha pītigatam cetaso ubbillāvitattam etena etaṃ oḷārikaṃ akkhāyati.*

3. *ābhoga* = « thought, reflection » (Childers).

Par exemple Kathāvatthu, vii, 7 : .... *āvattanā ābhogo samannāhāro manasikāro cetanā paṇidhīti.*

Commentaires du Vinaya cités par Minayeff, Pāṭimokkhasutta, p. 78 et 98 : *dātvā vā dassāmīti ābhogaṃ katvā* = « ayant donné ou ayant pris la résolution de donner .... » — .... *okkamissāmīti ābhogaṃ vinā* .... = « sans avoir eu la pensée de ... ».

4. Mahāvastu, ii, p. 358.₇ (et 360,₉)

çīle ābhogaṃ kṛtvāna svargo bhoti na dullabho

« Quand on pense au bien, quand on se tourne vers le bien, le ciel est facile à acquérir ».

et la note de l'éditeur, p. 559 : *ābhoga* dans le sens de « pensée, méditation », est connu par le pâli ».

5. Formule des avadānas : *ekāntaçukleṣv eva karmasv ābhogaḥ karaṇīyaḥ* (1) = « Il ne faut penser, il ne faut s'appliquer qu'aux actions toutes blanches (et non aux noires et aux mêlées) ».

6. Abhidharmakośa, cité Madhyamakavṛtti, p. 452 note.

ayoniśo manaskāra = *viparītacetasa ābhoga* = jugement faux (littéralement « superficiel » ?) : prendre pour *sukha* ce qui est *duḥkha*, etc.

Ibid. 428 b 1, *ābhogakaraṇa* = *ālambanīkaraṇa*, « prendre quelque chose comme *ālambana* » = *viṣayīkaraṇa* = making anything an object of perception or thought (Monier Williams) — Voir Aung et Rhys Davids, *Compendium*, sur *ālambana*.

Abhisamayālaṃkārāloka, p. 159 de mon MS (ad p. 31, l. 18 de l'Aṣṭasāhasrikā de la Bibl. Ind.).

nanu manaskāraç cetasa ābhogaḥ, ālambane cittadhāraṇātmakaḥ, prajñāpāramitāvihāraç ca tadviparītasvabhāva iti ..... (voir ci-dessus, p. 42).

(1) Cité dans Sūtrālaṃkāra, traduction p. 8, note.

7. Bodhisattvabhūmi I, vii (fol. 37b).

tatrāsaṅgajñānaṃ yad ābhogamātrād eva sarvatrādhiṣṭhitaṃ tvaritam asaktaṃ jñānaṃ pravartate, na punaḥ punar ābhogaṃ kurvato, nānyatraikābhogapratibaddham eva taj jñānaṃ bhavati /

On définit la Bodhi comme un savoir pur (*çuddhajñāna*), universel (*sarvajñāna*) et « immédiat » (littéralement « sans adhésion, sans attache » : *asaṅgajñāna*) : parce que ce savoir, quel que soit l'objet visé, est réalisé (*pravartate*) aussitôt (*tvaritam*), sans qu'on ait besoin de s'attacher [à cet objet] (*asakta*), par le seul fait de « se plier vers ». (*ābhogamātra*) ; loin qu'on doive à plusieurs reprises répéter l'*ābhoga*, ce savoir ne dépend que d'un seul *ābhoga*.

8. Nāmasaṃgīti, Commentaires ad viii, 23 (99).

nirābhoga iti nirabhisaṃskāra ity arthaḥ / nirgata ābhogo nirābhogaḥ / tataç cāyam artho bhavati / sābhisaṃskāravāhini prajñādhāre yat praṇidhānaṃ yac cintāmaṇivad avikalpasyāpi mama yathābhavyaṃ sattvārtho bhaviṣyatīti tat pūrvapraṇidhānam / tenāhitam ākṣiptaṃ satataṃ nityaṃ pravṛttam anābhogam ..... parakāryaṃ yasya ... asau nirābhoga ity ucyate | (1).

« Exempt d *ābhoga*, c'est-à-dire exempt d'*abhisaṃskāra* (voir ci-dessous, p. 48, § 13). Jadis, à l'époque où le flux de sa pensée (*prajñādhāra*) s'écoulait accompagné (conditionné) par des actes intellectuels conscients, il a fait un vœu : « Comme la pierre miraculeuse, même inconscient (*avikalpa*) je réaliserai le bien des créatures ». Par ce vœu est placée (*āhita*), c'est-à-dire projetée

---

(1) Comparer Bodhicaryāvatārapañjikā ad ix. 36.

praṇidhānavaśāc ca / yat pūrvaṃ bodhisattvāvasthāyām anekaprakāraṃ bhagavatā sattvārthasaṃpādanaṃ praṇihitaṃ tasyākṣepavaśāt kulālacakrabhramaṇākṣepanyāyenānābhogena pravartanāt sarvasattvahitasukhasampādanam upapadyate /

Le Bouddha (*jinabimba*) peut être comparé à la pierre miraculeuse (*cintāmaṇi*), à l'arbre-aux-souhaits (*kalpataru*) qui remplissent les désirs sans le savoir et sans le vouloir (*vikalpam antareṇa*). Cette fécondité s'explique 1) par la disposition des fidèles eux-mêmes, 2) par l'efficace des vœux du Bodhisattva : de même que tourne la roue du potier une fois mise en mouvement, de même, sans *ābhoga* du Bouddha, se réalisent l'utile et l'agréable pour toutes les créatures.

(*ākṣipta*) une activité altruistique qui se développe perpétuellement. Celui de qui elle est, il est appelé *nirābhoga* ».

anābhogena pañcakāmopabhogasukhatvān nirgata ābhogo vikalpapravṛttir asya sa tathā / uktaṃ ca

pūrvapraṇidhānāhitasatatānābhogavāhiparakāryam iti

ābhoga = *vikalpapravṛtti* (1)

9. Daçabhūmaka (ou °bhūmīçvara), chap. VIII (voir la trad. tibétaine dans Madhyamakāvatāra (Bibl. Buddh. p. 344)

tad yathāpi nāma bhavanto jinaputrā mahāsamudragāmī potaḥ aprāpto mahāsamudraṃ sābhogavāhano (2) bhavati sa eva samanantaram anuprāpto mahāsamudram anābhogavāhano (3) vātamaṇḍalapraṇīto yad ekadivasena mahāsamudre kramate tat pūrvaṃ sābhogavāhanatayā na çakyaṃ varṣaçatenāpi tāvad aprameyam anuprāptum / evam eva bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ susaṃbhṛtamahākuçalasaṃbhāro mahāyānasamudāgamābhirūḍho (4) bodhisattvacaryāsāgaram anuprāpto yad ekamuhūrtena jñānānābhogatayā (5) sarvajñajñānam ākrāmati tan na çakyaṃ pūrvakeṇa sābhogakarmaṇā (6) kalpasahasreṇāpi tāvad aprameyam anuprāptum /

« De même, ô fils du Victorieux, qu'un bateau allant vers le Grand Océan, aussi longtemps qu'il n'a pas atteint le Grand Océan, s'avance avec effort (*sābhoga*). Le même, aussitôt qu'il a

---

(1) On a, dans le même texte, viii, 7 (83) :

gaganābhogasaṃbhogaḥ sarvajñajñānasāgaraḥ

Commentaire philosophique.

gaganasya samatājñānasyābhuñjanam ābhogaḥ sauṣṭhavaṃ jñānasāmarthyaṃ samyagbhogaḥ saṃbhogaḥ / gaganābhogasya saṃbhogaḥ / gaganābhogasaṃbhogas traidhātukas traidhātukadharmarājyābhiṣekapradānāt /

Commentaire érotique.

gaganaṃ kamalakuliçasaṃyoge varaṭakākāçaṃ tasyābhogo vistāraḥ / tatra samyagbhogo 'dvayasukhabhuñjanaṃ yasya sa gaganābhogasaṃbhogaḥ /

(2) ched du bskyod ciṅ hgro ba

(3) ched du bskyod ciṅ mi dgos par

(4) theg pa chen po yaṅ dag par bsgrubs pa

(5) lhun gyis grub pai ye çes kyis

(6) ched du bya bai las kyis

(7) Bodhicaryāvatārapañjikā ad viii 1 .... *vīryaṃ vardhayitvā 'nābhogavāhitayā sthirīkṛtya*.

atteint le Grand Océan, s'avance sans effort : propulsé par le « cercle de vent », la route qu'il parcourt en un jour dans le Grand Océan, il ne lui était pas possible, car elle est sans mesure, de la parcourir, même en cent ans, lorsqu'il s'avançait avec effort. De même, quand le Bodhisattva, ayant achevé son équipement de mérite, réalisant le Grand Véhicule (?), a atteint l'océan de la carrière des Bodhisattvas, ce qu'il parcourt en un instant, par un savoir spontané, du savoir propre de l'Omniscient, il lui était impossible de l'acquérir, même en des milliers de siècles, par l'activité consciente et volontaire qu'il pratiquait auparavant ».

10. Et cela s'entend aisément, s'il est vrai que la vertu est plus grande, plus ferme et plus efficace, lorsqu'elle est devenue spontanée. — Accroître l'énergie (*vīrya*), c'est la rendre ferme en faisant qu'elle sorte ses effets sans *ābhoga*, (comme d'elle-même, sans qu'on y prenne garde) (7). L'âme (*saṃtāna*) est vraiment nourrie (*bhāvita*) d'une doctrine, lorsque toutes les pensées vont se succédant, sans qu'on y fasse effort, sous et dans la direction de cette doctrine (8).

12. Equivalents tibétains.

1. D'après la version du Madhyamakāvatāra, p. 344 : *ched du bya bai las kyis* = *sābhogakarmaṇā*. — *ched du*, *uddiçya* = « action dans une intention ».

ched du bskyod ciṅ hgro bar bya ba yin te = *sābhogavāhano bhavati*, « avancer en s'agitant vers un but ».

ched du bskyod mi dgos par hgro ste = *anābhogavāhanaḥ* — (*mi dgos par* = sans qu'il soit nécessaire).

D'après la version du Sūtrālaṁkāra : *ched du ma dgoṅs nas* = *anābhogāt* (9).

---

(8) Ibid. ad VIII 107 *evaṃ parātmasamatayā bhāvitasaṃtānāḥ | anābhogapravṛttacittasaṃtataya ....*

Signalons encore Çikṣāsamuccaya, p. 271.19 : « il donne sans *vikalpa*, sans *ābhoga*, comme une créature magique donne à une autre créature magique ...... », et p. 267-8 : « le Bodhisattva s'avance en ne regardant qu'à une coudée devant lui, avec un regard (*prekṣikā*) plein de confiance, avec un regard exempt d'*ābhoga* .... ».

(9) Voir Sūtrālaṃkāra, traduction, p. 8. — « parce que Bhagavat n'a eu d'intention (*dgoṅs* = *abhiprāya*, *abhisaṃdhi*) à ce sujet ». — Les autres sources portent *dgos*.

2. *nan tan bya mi dgos par* = *anābhogataḥ* = sans qu'il soit nécessaire de faire effort, [= *ayatnena, ābhoga* = *yatna*, H. Med. et Trik.].

3. *lhun gyis grub pai* = *anābhoga*°. — C'est l'équivalent classique. Csoma, d'après *lhun* = « mass », traduit : « formed in mass, or all at once ». Jäschke ajoute « self-created, not contrived by human labour ».

4. *gtod* = *ābhoga, ābhujati,* Abhidharmakoçavyākhyā, iii, p. 159.

13. Equivalent chinois.

D'après Sūtrālaṃkāra, traduction, note ad V. 9, *ābhoga* = *kong-yong* = *abhisaṃskāra,* voir la glose de la Nāmasaṃgīti, ci-dessus § 8. Un exemple montrera ce qu'il faut entendre par *abhisaṃskāra.* Si on donne de l'or en croyant donner une pierre, le don de l'or est fait (*kṛta*), mais non pas « imputable » (les Bouddhistes disent *upacita,* pris, accumulé pour l'agent), parce qu'il n'a pas été l'objet d'*abhisaṃskāra.* Comp. le texte cité § 3.

Post-scriptum

Le Milinda (p. 102) enseigne que l'omniscience (*sabbaññutañāṇa*) du Bouddha dépend de la réflexion (*āvajjana*) laquelle suppose recherche (*pariyesanā*). Mais, étant pure, la pensée du Bouddha « naît et se repose aisément et rapidement sur tout » (*cittaṃ sabbattha lahukam uppajjati lahukaṃ pavattati*). Il en résulte que le Bouddha n'est pas omniscient « en acte », (*na ca Bhagavato satataṃ samitaṃ ñāṇadassanam paccupaṭṭhitam*), bien qu'il connaisse, à chaque instant, tout ce qu'il désire connaître.

Dans Abhidharmakoçabhāṣya, III, 96 d., on demande pourquoi Bhagavat a dit qu'il régnait (*dbaṅ sgyur*) sur un grand chiliocosme (*trisāhasramahasāhasra*). Par le fait : « c'est sans faire effort (*anabhisaṃskāreṇa*) que la vue de Bhagavat porte dans cette limite ; car, quand les Bhagavats font effort, il n'y a pas de limite au domaine de leur vue ».

Fragments des Actes des Apôtres

en dialecte dit « moyen égyptien ».

Parmi les acquisitions faites par le *British Museum* postérieurement à l'édition du Catalogue de M. W. E. Crum (1), on rencontre sous le n° Or. 6948 (3-4) (2), deux feuillets d'un parchemin jaunâtre. Rognés sur tout leur pourtour, ils mesurent actuellement 0.160^{mm} (la plus grande hauteur) sur 0.115^{mm} (la plus grande largeur) ; la hauteur du texte est de 0.118^{mm} et la longueur moyenne des lignes est d'environ 0.100^{mm} L'écriture monochrôme en une seule colonne est la petite onciale type de Hyvernat, *Album* pl. II^{b}, à l'exception des lettres : ⲃ où la boucle supérieure est petite et l'inférieure assez large ; ϥ où la boucle accrochée au sommet du jambage, est toute petite ; ϩ d'une façon spéciale ; ϣ et ϭ qui sont du type propre à d'autres textes de même dialecte (3). Les accents affectent la forme d'un point et certains membres de phrase sont séparés par un intervalle d'un demi-centimètre environ. La finale des lignes tend à respecter la marge de droite, mais sans exagération dans le resserrement des lettres finales. Aucune capitale ne semble avoir été employée ;

---

(1) W. E. Crum : *Catalogue of the Coptic manuscr. in the British Museum*, London, 1905.

(2) L'inventaire manuscrit de la salle de travail porte cette simple mention : *or. 6948, 4 velum leaves.*

(3) Voir J. Krall : *Ueber die Anfänge der koptischen Schrift* (Rainer Mittheilungen, I, p. 111) ; W. E. Crum : *Catalogue* s. n° 498.

au recto du f. 3, le commencement d'un paragraphe est marqué simplement par un petit trait horizontal sous lequel se détache une petite queue inclinée à environ 45°, et la première lettre du paragraphe, sans être capitale, empiète de toute sa largeur sur la marge. Il ne reste plus aucune trace de pagination, le coin droit supérieur de ces deux feuillets ayant été emporté. L'état de conservation de ces textes laisse beaucoup à désirer ; le recto du premier feuillet surtout et le verso du second sont d'une lecture extrêmement pénible. Le second feuillet renferme *Act. Apost.* VII 14-28 et le premier *id.* IX 28-39. Comme les textes littéraires en dialecte dit « moyen égyptien » sont encore relativement rares, il ne sera pas sans intérêt de publier ces petits fragments (1). La traduction, aussi littérale que possible, permettra à ceux qui n'entendent pas le copte d'utiliser ce texte pour la critique textuelle des *Actes* ; nous avons d'ailleurs jugé bon d'esquisser rapidement la position probable du texte grec subjaçant.

*
* *

(1) Le texte copte est édité d'après une copie faite en juin 1913 avec tout le soin possible ; cependant il est probable qu'une nouvelle collation avec l'original permettrait de préciser encore certaines lectures considérées comme douteuses. Les lettres pointées *en-dessous* indiquent une lecture très douteuse ; les passages entre crochets [ ] correspondent à des trous du manuscrit ; les traits - - - indiquent le nombre supposé de lettres effacées. Une barre verticale | marque un espace d'environ un demi-centimètre laissé par le scribe.

Brit. Museum or. 6954 (4)
= Act. Apost. VII 14-28.

[- . -]

R° ⲙⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲩⲛⲅⲉⲛⲓⲁ ⲧⲏⲗⲥ | ⲁⲩⲱ [ⲛ̄ⲧⲁϥ] ⲙ̣ⲏ̣ ⲟ̄ⲉ̄ ⲙ̄ⲯⲩⲭⲏ ⲁϥⲓ̈ ⲛ̄ϫⲉ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ ⲉ̣[ϩⲗ]ⲏ̣ⲓ̈ ⲉⲕⲏⲙ[ⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲛⲓ̈ⲁϯ | ⲁⲩⲱ ⲁⲩ ⲟⲩⲁⲧⲃⲟⲩ ⲉⲥⲩⲭⲉⲙ ⲁⲩⲕⲉⲟⲩ ϩⲙ̄ⲡⲓⲙ́ ϩⲉⲟⲩ ⲉⲧⲁϥϣⲁⲡϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ϩⲁⲟⲩⲧⲓ̣ ⲙⲏ ⲛ̄ϩⲉⲧ⁻ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛϣⲏⲗⲓ ⲛⲉⲙⲱⲣ̣ ϩⲛ̄ⲥⲩⲭⲉⲙ⁻ | ⲕⲁⲧⲁ ⲧϩⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲁϥϩ̣ⲱⲛ̣ⲧ̣ ⲛ̄ ϫⲉ ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ϣ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲉⲗⲗⲏⲧ | ⲡⲏ ⲉⲧⲁⲫ̄ϯ ⲱ̓ⲗⲕ ⲉⲧⲃⲏⲧϥ ⲛ̄ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ : ⲁϥⲁⲓ̈ⲉⲓ̈ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲁϥⲁϣⲉⲓ̈ ϩⲗⲏⲓ̈ ϩⲛ̄ⲕⲏⲙⲓ ϣⲁⲛⲧⲉϥ̣ ⲧⲱⲛϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲕⲉⲣⲣⲁ̣ ⲉϩⲗⲏⲓ̈ (1) ⲉϫⲉⲛⲕⲏⲙⲓ ⲉⲛ ϥⲥⲁⲟⲩⲛ ⲉⲛ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉⲓ̈ ⲁϥϭⲉⲙ̣ⲟⲩ ⲙⲉⲧⲥ̄ⲛⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲁϥⲧⲉ̣ⲙ̣ ⲛⲉⲛⲉⲛⲓ̈ⲁϯ ⲉⲧⲣⲟⲩϩⲓⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲕⲟⲩⲓ̣ ⲛ̄ⲁⲗⲁⲩⲓ̈ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϣⲧⲉⲙⲧⲁⲛϩⲁⲩ ϩⲗⲏⲓ̈ ϩⲙ̄ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ϣ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲉⲩ ⲁⲩⲙⲓⲥⲓ ⲙⲙⲱⲩⲥ[ⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲟⲩⲁⲥⲧⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙ́ⲫ̄ϯ | ⲡⲉⲓ ⲁⲩ ϣⲁⲛⲟⲩϣϥ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲁⲃⲁⲧ ϩⲙ́ⲡⲏⲓ̈ ⲙ́ⲡⲉϥ̣ⲓⲱ[ⲧ ⲉⲧⲁⲩϩⲓⲧϥ ⲇⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲁⲥϥⲓⲧϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲧϣⲏ[ⲗⲓ (2) ⲙ̣ⲫⲁ̣ⲣ̣ⲁⲱ | ⲁⲥϣⲁⲛⲟⲩϣϥ ⲛⲉⲥ ⲉ̣ⲟ̣ⲩ̣ϣ[ⲏⲗⲓ ⲁⲩⲱ] ⲁ̣ⲩ̣ⲧⲥⲁⲃⲉⲙⲱⲩ̈ⲥⲏⲥ ϩⲛ̄ⲥ[ⲟⲫⲓⲁ ⲛⲓⲙ

marge

(1) ⲉ dans l'interligne, mais de même main.
(2) Peut-être simplement [ⲗⲓ.

V° [- - -]
ⲛ̄ⲡⲓⲗ]ⲉⲙⲓ̈ⲛⲕⲏⲙⲓ ⲛⲁϥϫⲁⲣ ⲇⲉ ϩⲓⲛⲉϥ
ϣⲉϫⲓ̣ [ⲙ]ⲛⲉϥϩⲃⲏⲟⲩⲓ̈ | ⲉⲧⲁⲩϫⲱⲕ ⲇⲉ
ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲉϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲙ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲙⲏⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ̈ϣ ⲁⲥⲓ̈
ⲉϩⲗⲏⲓ ⲉⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉϭⲉⲙⲡϣⲓⲛⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥ
ⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛ̄ϣⲏⲗⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲥ̅ⲣ̅ⲗ̅ ⲉⲧⲁϥⲛⲉⲩ ⲇⲉ
ⲉⲟ̣ⲩ̣ⲉ̣ⲓ̈ ⲉⲩϫⲓ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲛ̄ϭⲁⲛⲥ ⲁϥϣ̅ⲉⲛϩⲏⲧ̣
ⲁ̣ϥ̣ϯ̣ ⲛ̣ⲉ̣ϥ̣ ⲛⲟⲩϫⲓ ⲙ̄ϣⲓϣ ⲙ̄ⲡⲏ ⲉⲛⲁⲩⲧⲉⲙⲕⲁ
ⲙ̣ⲙⲁϥ | ⲁϥϩⲱⲧⲉⲃ ⲙ̄ⲡⲓⲗⲉⲙⲛⲕⲏⲙⲓ ⲁϥⲕⲁ
ⲡϥ ϩⲙ̄ⲡϣⲱ ⲛⲁϥⲙⲏⲟⲩⲓ̈ ⲇⲉ ⲡⲉ ϫⲉ ϥⲛⲉ
ϯ̣ ⲛⲟⲩⲥⲁⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲟⲩ ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲉ̣
- - - (1) ⲟⲩϫⲉⲓ ⲛⲉⲩ ⲉⲃⲁ̣ⲗ ϩⲓⲧⲁⲧϥ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲇⲉ
- - - - - ⲙ̣ⲡⲉϥⲗⲉⲥϯ ⲇ̣ⲉ ⲁ̣ϥⲟⲩⲁⲛϩ̣ϥ̣
- - - - ⲉⲕⲁⲩⲓ̈ ⲉⲩⲙⲗⲉϩ | ⲁⲩⲱ ⲛⲁϥϩⲱⲧⲡ
- - - - - ⲉ ⲉⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ϫⲉ
ⲛ̣ⲧⲉ̣ⲧⲉⲛ ϩⲉⲛⲗⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉⲟⲩ̣
ⲧⲉⲧⲉⲛϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲛⲁⲗⲏⲟⲩ ⲛ̄ϭⲁⲛⲥ
ⲡ̣ⲉⲧϫⲓ̣ ⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉϥⲁⲗⲏⲟⲩ ⲛϭⲁⲛⲥ ⲁϥ
ⲧ̣ⲁ̣ϫ̣ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲛⲓⲙ
ⲡ̣ⲉⲧⲁϥⲕⲉⲕ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲓ̈ ⲉⲗⲉ̣ϥϯϩ̣ⲉ̣ⲡ̣ ⲉ̣ϩ̣
ⲗ]ⲏ̣ⲓ ⲉϫⲱⲛ ⲁⲕⲟⲩⲱϣ ⲉϩⲁⲧⲃⲉ̣ⲧ̣ ⲛ̣ⲧ̣ⲁ̣ⲕ̣
- - - -] ⲉⲧⲁⲕϩⲱⲧⲉⲃ ⲙ̄ⲡⲓⲗⲉⲙⲓ̈ⲛ̣ⲕ̣ⲏ[ⲙⲓ

marge

(1) Comme nous pensons que les restitutions ne peuvent servir ni pour l'étude des formes dialectales ni pour celle des variantes, nous avons cru devoir nous abstenir de combler les lacunes lorsqu'elles portent sur un ou plusieurs mots *complets*.

Brit. Museum or. 6948 (3)
= Act. Apost. IX 28-39.

R° [- . -]

ϩⲙⲡⲗⲉⲛ ⲙ̇ⲡϭ̄ⲥ̄ ⲛⲁϥϣⲉϫⲓ ⲇⲉ[?
ⲁⲩⲱ ⲛⲁϥϣⲓⲛⲓ ⲙⲛⲛⲟⲩⲉⲓ̈ⲉⲛ [?
ⲛⲧⲁⲩ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲓ̈ⲛⲓ ⲛ̄ⲛ[
ⲉϩⲗⲏⲓ̈ ⲉϫⲱϥ ⲉϩⲁⲧⲃⲉϥ ⲉⲧⲁⲩⲓⲙⲓ ⲇⲉ
ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲥⲛⲛⲟⲩ ⲁⲩⲉⲛⲧϥ ⲉⲟⲩⲏⲓ̈ ⲉⲕⲉ
ⲥⲁⲣⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲁⲩ ⲙⲙⲁϥ ⲉⲧⲁⲣⲥⲟⲥ
>— ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲉϯⲟⲩⲇⲉⲁ
ⲧⲏⲗⲥ ⲙⲛⲧⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ ⲙⲛⲧⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲛⲉⲟⲩⲁⲛⲧⲉⲩ ⲛⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉⲩⲕⲏⲧ ? ? [?
ⲉⲩⲙⲁϣⲓ ϩⲛⲧϩⲟϯ ⲙⲡϭ̄ⲥ̄ · ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩ
- - - - ⲛ̄ⲁϣⲉⲓ̈ ϩⲛ̄ⲧⲙⲉⲧⲧⲁⲧⲣⲏⲧ - - ?
ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲉⲉⲃ - - - - - - - - - - - -
ⲇⲉ ⲉⲗⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲉϣⲓϫⲉ - - - - - - -
- - - ⲟⲩ - - - - - - - - - - ⲛⲓϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲧ[?
ⲁⲩϣⲁⲛ ϩⲛ̄ⲗⲩⲇⲇⲁ ⲁⲩⲱ ϥϫⲉⲙⲟⲩⲗⲱⲙ[ⲓ
ⲙⲙⲉⲩ ⲉⲡⲉϥⲗⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲛⲉⲁ ⲉⲁϥ - ? ?
ⲗⲏ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲙⲡⲓ ⲉϥϣⲧⲛⲟⲩⲧ ⲉϫⲉⲛⲟⲩ
ⲙⲁⲛ̄ⲛ̄ⲕⲁⲧ ⲡⲉⲓ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲥⲛϭ ⲡⲉ ? ?
ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲉϥ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲉⲛⲉⲁ
ϥⲧⲉⲗϭⲁ ⲙⲙⲁⲕ ⲛ̄ϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ ⲛⲅ[?
ⲡⲱⲣϣ - - - · ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥ[

marge

V° ⲛⲁⲩ]ⲛⲉⲩ ⲉⲗⲁϥ ⲧⲏⲗⲟⲩ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲉⲧϣⲁⲡ ϩⲛ
ⲗⲩⲇ]ⲇⲁ ⲙⲛ̄ ⲥⲁⲣⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲁⲧⲟⲩ ⲉⲡϭ̄ϲ̄
- - -]ⲉ ϩⲛ̄ ⲓ̈ⲟⲡⲡⲏ ⲛⲉⲟⲩⲁⲛ ⲟⲩⲙⲁⲑⲏ
ⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲓ ⲙ̇ⲙⲉⲩ ⲉⲡⲉⲥ̀ⲗⲉⲛ ⲡⲉ
ⲧⲁⲃⲓⲑⲁ | ⲧⲏ ⲉⲧⲉϣⲁⲩⲟⲩⲉϩⲉⲙⲥ ⲛ̄ⲥⲉ
ⲙⲟⲩϯ ⲉⲗⲁⲥ ϫⲉ ⲧϭ̇ϩⲁⲥ | ⲧⲉⲓ̈ ⲛⲁⲥⲙⲉϩ
ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲙⲛ̄ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲛⲧ
ⲉⲛⲁⲥⲓ̈ⲗⲓ ⲙ̇ⲙⲁⲩ | ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ϩⲛ̄
ⲛⲉϩⲁⲟⲩ ⲉⲧⲙ̇ⲙⲉⲩ ⲁⲥϣⲱⲛⲓ ⲁⲥⲙⲟⲩ
ⲁⲩϫⲁⲕⲙⲉⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲕⲉⲥ ϩⲙⲛⲓⲙⲉ
ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ̈ | ⲛⲁⲗⲉ ⲗⲩⲇⲇⲁ ⲇⲉ
ⲁⲥϩⲏⲛⲧ ⲉⲓ̈ⲟⲡⲡⲏ | ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ
ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ϫⲉ ϥⲙ̇ⲙⲉⲩ ⲛ̄
ϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ | ⲁⲩⲧϣⲉⲗⲱⲙⲓ ⲃ̄ ϣⲁ
ⲗⲁϥ ⲉⲩⲧⲱⲃϩ ⲙ̇ⲙⲁϥ ϫⲉ ⲙ̇ⲡⲉⲗϯⲥⲁ
ⲉⲓ̈ ϣⲁⲗⲁⲛ | ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲇⲉ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲉ
ⲧⲣⲟⲥ ⲁϥⲓ̈ ⲛⲉⲙⲉⲩ · ⲉⲧⲁϥⲓ̈ ⲇⲉ ⲁⲩϫⲓ
ⲧϥ ⲉϩⲗⲏⲓ̈ ⲉⲡⲓⲙⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ̈
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲗⲉⲧⲟⲩ ⲛⲁϩⲗⲉϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓ
ⲭ]ⲏⲣⲁ ⲧⲏⲗⲟⲩ | ⲉⲩⲗⲓⲙⲓ | ⲉⲩⲧⲁ ⲙ̇ⲙⲁϥ
ⲛ̄]ⲛⲓϣⲧⲏⲛ ⲙ̇ⲛⲛⲓϩⲃⲱⲥ ⲧⲏⲗⲟⲩ

marge

* * *

Fol. 4, *Act.* VII.

Recto 14 et toute sa parenté ; et (?) (1) [lui-même ?] avec (?) 75 âmes,

15 Jacob descendit vers l'Egypte et il mourut lui et nos pères ;

16 et on les transporta à Sichem, on les déposa dans le monument qu'Abraham avait acheté, pour une somme d'argent (τιμή), des mains des fils d'Emor à Sichem.

17 Et (δέ) lorsque (2) s'approcha le temps de la promesse au sujet de laquelle Dieu jura à Abraham, le peuple augmenta et se multiplia en Egypte,

18 jusqu'à ce que se leva sur l'Egypte un autre roi n'ayant pas connu Joseph.

19 Celui-là inventa une fourberie contre notre race, il affligea (3) nos pères en leur faisant jeter leurs petits enfants de façon à ne pas les laisser vivre.

20 En ce temps-là naquit Moyse et il était agréable (ἀστεῖος) à Dieu ; celui-là fut nourri trois mois dans la maison de son père ;

21 et (δέ) lorsqu'il fut jeté, la fille de Pharaon le recueillit ; elle se le nourrit pour fils.

22 [Et] Moyse fut instruit dans [toute] sagesse

**Verso* *[des] Egyptiens ; et (δέ) il était fort dans ses paroles et ses actions.

23 Et (δέ) lorsque s'accomplirent pour lui quarante

---

(1) ⲁⲧⲱ parait certain ; de plus, après ⲧⲏⲗⲥ, le mss laisse un intervalle ; il semble donc bien que l on doive ponctuer comme nous le faisons.

(2) *littér.* et (δέ) selon (κατά) la manière dont s'approcha *etc.*

(3) ⲧⲉⲙⲕⲉ/ⲁ = S. ⲧϩⲙ̄ⲕⲉ/ⲟ ; B. ⲑⲙ̄ⲕⲉ/ⲟ.

années de temps, il lui vint à l'esprit (1) de visiter ses frères, les fils d'Israël ;

24 et (δέ) lorsqu'il en vit un auquel on faisait violence, il eût pitié ; il vengea celui qui était malmené ; il tua l'Égyptien et le cacha dans le sable.

25 Et (δέ) il pensait qu'il ferait comprendre à ses frères que Dieu leur [donne]ra le salut par sa main ; mais (δέ) eux ....

26 Et (δέ) le lendemain il se montra à d'autres qui se battaient, et il [les ?] reconciliait (2) en paix en disant : vous êtes des hommes-frères, pourquoi vous faites-vous violence ?

27 Or (οὖν) celui qui faisait violence à son prochain le repoussa en disant : qui t'a établi chef (ἄρχων) ou (ἢ) juge sur nous ?

28 Veux-tu me tuer, [toi], [comme] tu as tué l'Egyptien ? (*desinit*)

Fol. 3, *Act.* IX.

Recto 28 au nom du Seigneur ;

29 et (δέ) il parlait et il discutait avec les Grecs (3) ; et (δέ) eux voulurent porter [leurs mains] sur lui pour le tuer ;

30 mais (δέ), lorsque les frères le surent, ils l'emmenèrent dans une maison à Césarée et ils l'envoyèrent à Tarse.

---

(1) litt. ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ.

(2) ⲛⲁϥϩⲱⲧⲡ [ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ]ⲉ espèce d'*imperfectum conatus*, il cherchait à les reconcilier

(3) Et non *Gentils*, sinon nous aurions, semble-t il, le mot grec au lieu du mot égyptien.

31 Or (μὲν οὖν) les Eglises (1) de la Judée entière et de la Gallilée et de la Samarie possédaient (la) paix, édifiées et marchant dans la crainte du Seigneur, et ..... abondance de la consolation ..... de l'Esprit Saint.

32 Et (δέ) [il arriva] pendant que Pierre .... les saints qui habitaient à Lydda ;

33 il y trouva un homme du nom d'Enée qui [passa] huit ans (2) se reposant sur une couchette ; et (δέ) celui-là était paralytique.

34 Et (δέ) Pierre lui dit : Enée, Jésus-Christ te guérit, [lève-toi], étends [pour toi] ; et aussitôt il [se leva] ;

Verso 35 [Ils] le virent tous, ceux qui habitent [Lyd]da et Saron ; et ils se convertirent au [Seigneur] ;

36 [. ? .] (3) à Joppé il y avait *une* disciple du nom de Tabitha, celle que l'on interprète en l'appellant la chèvre (4) ; celle-là était remplie de bonnes œuvres et de toutes charités qu'elle avait faites.

37 Et (δέ) il arriva qu'en ces jours-là, elle fut malade (et) mourut ; et (δέ) on la lava (et) la plaça dans le lieu élevé.

38 Et (δέ) Lydda était proche de Joppé ; les disciples donc (οὖν) apprenant que Pierre était là, envoyèrent deux hommes vers lui pour le prier : n'épargne pas de venir chez nous.

39 Et (δέ) Pierre se leva, (et) vint avec eux ; et (δέ) lorsqu'il arriva, ils le conduisirent vers l'endroit

---

(1) τεκκλησια, mais les verbes sont au pluriel.
(2) Passage difficile à restituer avec certitude.
(3) On pourrait restituer [τοτ]ε, *alors*.
(4) Ou, *la gazelle*.

élevé ; et se tinrent debout devant lui toutes les veuves pleurant (et) lui montrant les tuniques et tous les vêtements (*desinit*).

* * *

Il ne sera peut-être pas inutile d'indiquer brièvement la place qu'occupe notre version copte parmi les nombreux témoins du texte des Actes. Nous supposons, naturellement, connues dans leurs grandes lignes les théories de Westcott-Hort et de von Soden sur l'histoire du texte des livres du Nouveau-Testament, de même que les opinions actuelles sur l'origine et l'histoire des versions coptes.

Et d'abord, quel est le rapport du texte de ces deux feuillets avec les autres versions coptes connues ? La question se pose à peine pour un texte de cet âge et en ce dialecte ; une adaptation faite d'après un autre dialecte apparaîtrait, en effet, *a priori* comme peu vraisemblable ; aussi le résultat d'une comparaison attentive avec les textes de Woide et de Budge ne surprendra personne : loin de dépendre d'une version sahidique, nos feuillets supposent un texte grec notablement différent de celui sur lequel reposent les versions précitées. D'ailleurs, cette question n'a qu'une importance fort secondaire ; ce qu'il importe bien plus de savoir, c'est le rapport du texte grec, que suppose la version en « moyen égyptien », avec les diverses recensions que la méthode généalogique a permis de distinguer dans la tradition textuelle des Actes. La collation de notre texte avec celui de la grande édition de von Soden permet de résoudre aisément ce point. Elle permet de constater d'abord que le texte grec d'où dérive la version copte n'appartenait pas au groupe important qui constitue la recension *syrienne* (1) : il ne s'accorde jamais avec les leçons caractéristiques de cette recension. Il paraît même difficile d'admettre que cet archétype grec avait subi fortement

---

(1) Le *Syrian Text* de Westcott-Hort, la recension *K* (*lucianique*) de von Soden.

l'influence de la recension syrienne, ou présente, pour employer l'expression de von Soden, de nombreuses K-*Einwirkungen* telles qu'en révèlent les autres versions coptes. La leçon *K* VII, 17 ὤμοσεν peut s'expliquer autrement que par une influence syrienne; par exemple, elle pourraît avoir été introduite dans le grec, ou même seulement dans le copte, par harmonisation avec *Gen.* XXV, 7 ; XXVI, 3 etc. Mais, pour formuler un jugement catégorique, il faudrait un texte plus étendu.

Le texte copte s'accorde au contraire fréquemment avec la recension dite *égyptienne* ou *hésychienne* (1) et avec la recension *palestinienne* (2). L'accord du texte copte avec la recension égyptienne est tout naturel et ne mérite pas d'être relevé ; ce qui est remarquable, c'est qu'il s'accorde également fort bien avec la recension *I* du système de von Soden. D'après certaines variantes, il faudrait même admettre une plus grande conformité avec *I* qu'avec *H.* Ainsi en VII, 14, 25 et IX, 34, 37 le texte copte s'accorde avec *I* contre *H.* Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que la recension *I* telle qu'elle est constituée par von Soden, est loin de présenter la même unité que ses deux rivales, qu'elle offre même des variantes très disparates. L'accord du texte copte avec *I*, en ces quatre passages, n'est donc pas d'une importance capitale ; il s'agit du reste de variantes minimes : absence ou présence d'un pronom possessif ou d'un article, particules que le traducteur copte a pu ajouter ou supprimer assez facilement. Quoiqu'il en soit, s'il fallait se résoudre à admettre une certaine influence de *I* dans le texte grec d'où notre copte dérive, le phénomène ne serait pas trop surprenant. De plus en plus, en effet, on constate cette influence « occidentale » dans des textes d'origine égyptienne. Tout récemment M. Sanders (3) en collationnant les mss *Freer* des Evangiles, a constaté le même fait.

---

(1) La recension *H* de von Soden; l'*Alexandrian* et le *Neutral Text* de Westcott-Hort que von Soden considère comme *une* recension.

(2) La recension *I* de von Soden ; le *Western Text* de Westcott-Hort. Voir p. ex. les passages suivants que l'on pourrait aisément multiplier : VII, 18 επ αιγυπτον *om. K ; add. H*; *I* n'est pas ferme. — VII, 21, 25 même phénomène. Ailleurs *HI* sont fermes dans leurs leçons identiques à celles du copte : IX, 29, 33, 38.

(3) *The Washington manuscript of the four Gospels*, New-York 1913.

En somme, à cause du peu d'étendue des fragments édités, il serait prématuré de conclure avec certitude ; de nouveaux feuillets pourraient seuls nous permettre de trancher définitivement la question. Les quelques réflexions que l'on peut émettre sur le texte grec représenté par ces feuillets coptes, montrent cependant que ce texte ne manquera pas d'intéresser la critique textuelle si enchevêtrée des Actes.

Th. Lefort et H. Coppieters.

Jésuites transformés en idoles.

Ce titre semble tenir du roman ou du pamphlet. Il n'en est rien. Des faits d'une minutieuse exactitude vont le prouver. Je connais au moins trois jésuites, et non des moindres, que la Chine a métamorphosés de cette étrange façon. Le plus connu dans le monde savant est, depuis trois siècles, le patron des horlogers ; le second, remarquable astronome, est devenu quelque vague protecteur au milieu d'autres génies tutélaires ; le dernier enfin, un véritable saint celui-là, reçoit des honneurs inouïs dans une pagode élevée uniquement à sa gloire.

Dans la province du Kiang-Sou, à 12 kilomètres au sud de la préfecture Nan-T'ong, s'élève, sur la rive droite du Fleuve Bleu, le *Mont-Loup*, en chinois *Lang-Shan* (1). Ce pic rocheux occupe le centre de 5 collines, rangées en demi-cercle à quelque distance du fleuve. Le cours des eaux et les hauteurs qui les dominent ont une direction générale O.N.O.-E S.E. Le Mont-Loup doit sa célébrité aux dévots bouddhistes qui viennent par milliers en visiter les riches pagodes. Certains ont fait des centaines de kilomètres pour se rendre aux sanctuaires en renom. Dans un petit sac jaune, placé sur la poitrine, ils

(1) *Lang* signifie *loup*, et *Shan*, mont.

apportent des bâtonnets d'encens qu'ils brûleront devant les idoles, et aussi leur obole, destinée aux bonzes. Dans une de ces pagodes, se trouve une statue dont les traits et le costume sont européens.

Chose inattendue, le père Gaillard (1), Jésuite, artiste et érudit, a cru y reconnaître Ferdinand Verbiest (2).

C'est plus que probable. Et pour que le lecteur,—peu au courant des usages de ces étonnants Chinois qui, en religion, pratiquent un éclectisme d'une tolérance inconnue sous d'autres cieux, — ne crie pas à l'invraisemblable, il me permettra de citer le cas de deux autres Jésuites, le fondateur même des missions catholiques chinoises au XVIe siècle, le fameux Ricci, et un saint personnage dont la cause de béatification est activement poussée depuis plusieurs années à Rome.

Ricci qui, entre autres curiosités, apporta des horloges « qui sonnent d'elles-mêmes » est devenu, pour les chrétiens de la capitale, le fondateur d'une intéressante profession, celle des horlogers qui jadis, à Pékin, étaient presque tous catholiques ; et, pour les païens de tout l'empire, le patron et le protecteur des fabricants de montres, des marchands d'horloges et de toute la classe des ouvriers mécaniciens.

On voit dans leurs boutiques, la statuette de Ricci, avec des cierges rouges (3) dont la flamme tremblotante pro-

---

(1) Louis Gaillard, né le 14 juillet 1850, entré chez les jésuites le 1 oct. 1868, arrivé en Chine à Shanghai le 20 oct. 1885, mort à Péking au cours d'études d'archéologie, le 12 mai 1900, enterré à *Hsien-Hsien*, auteur de plusieurs numéros des *Variétés Sinologiques*

(2) Verbiest (1623-1688), directeur de l'observatoire de Péking. Cf. la brochure de ce titre par H. Bosmans, S. J., Louvain, Fr. Ceuterick, 1912.

(3) Le rouge est en Chine la couleur de la joie et du bonheur.

duit le soir des effets bizarres, tandis que leur fumée noircit les traits de son visage blanc.

Monseigneur Rizzolati dut, en 1836, faire l'ascension du Taling, pic qui domine les montagnes échelonnées entre les deux villes de Feng-siang-fu et Hanchung-fu (1). Au sommet s'élève une pagode dédiée à Fang-T'outi, c'est-à-dire au « dieu protecteur des environs, nommé Fang ».

Quelle ne fut pas la stupéfaction du prélat italien en reconnaissant, dans cette idole tutélaire, un prêtre catholique revêtu de ses ornements sacerdotaux, la tête couverte du *tsikin* (2).

D'après les récits populaires, ce Fang était bel et bien un missionnaire catholique, français et jésuite. C'est lui qui, sous le premier empereur de la dynastie tartare mandchoue (1646-1910), vint prêcher l'évangile dans les montagnes du Chensi.

Nombreuses furent les conversions opérées par la parole enflammée de l'apôtre, plus nombreuses encore celles qui suivirent les prodiges du thaumaturge.

Son tombeau glorieux se voit encore au village de *Siao-tsai-tse*.

Voici le miracle populaire raconté partout dans la montagne. Les monts Taling étaient, au XVII[e] siècle, infestés de tigres. Un jour que le père se préparait à les traverser, à peu près seul, son entourage effrayé l'avertit du danger. « Le bon Dieu y pourvoira », répondit-il ; « c'est pour son service que j'entreprends ce voyage ».

Au grand étonnement des indigènes, les fauves le res-

(1) Orthographe des postes chinoises.

(2) Bonnet de cérémonie, en forme de prisme, concédé aux missionnaires chinois. Il était indécent de paraître en public la tête découverte, surtout quand on portait la queue tartare.

pectèrent. Et chose plus merveilleuse, racontent chrétiens et païens à l'envi, depuis cette époque les grands félins n'ont plus nui à aucun des habitants.

Je ne sais trop si ce dernier détail est exact, mais il peint admirablement une situation. Voici ce qui est hors de doute. Les chrétiens invoquent le missionnaire et en obtiennent mainte faveur ; mais, fidèles aux prescriptions de l'Église, ils ne lui ont jamais rendu de culte public officiel. Les païens, frappés d'admiration à la vue des merveilles opérées par le prêtre étranger, en ont fait le génie protecteur de leurs terres, sous son nom chinois de Fang.

Ce monosyllabe Fang représente le P. Fabre, Favre, Le Favre, Faber. Né à Avignon, et venu en Chine vers 1630, il mourut en odeur de sainteté le jour de l'Ascension 1659.

Louis Van Hée, S. J.

Inventaire sommaire

des manuscrits grecs de la bibliothèque patriarcale du Caire

Sous le titre de *Spicilegium alexandrinum*, M. V. Gardthausen a publié, en appendice à son catalogue des manuscrits grecs du Sinaï (1), des notices très succinctes sur vingt-sept manuscrits datés de la bibliothèque du patriarcat d'Alexandrie au Caire. Ces notices sont extraites d'un catalogue qu'il a rédigé et qui, jusqu'ici, n'a pas vu le jour (2). On ne peut que regretter que, faute de cet instrument de travail, le fonds des manuscrits grecs du Caire soit moins connu que celui de mainte autre bibliothèque orientale, d'un abord plus difficile, dont l'inventaire, sommaire ou détaillé, se trouve parfois achevé depuis longtemps (3).

(1) *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*, Oxford, 1886, p. 257.

(2) « ... cum urbem Cairo viserem, bibliothecae, quae ibi in thesauris Patriarchae Alexandrini est, catalogum composui, eumque hoc Sinaitico multo uberiorem. » GARDTHAUSEN, *op. cit.*, p. VI.

(3) Voir la bibliographie relative aux catalogues des mss. grecs du Caire dans GARDTHAUSEN, *Sammlungen und Cataloge griechischer Handschriften*, Leipzig, 1903, p. 82. Un manuscrit des Hypotyposes de Clément d'Alexandrie est signalé dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, p. 611.

Une seule publication permet de suppléer, dans une modeste mesure, à l'absence d'un véritable catalogue. C'est l'inventaire imprimé en 1874 par Oscar Schneider (1). Celui-ci parvint, en 1868, à avoir accès à la bibliothèque dans des conditions particulièrement favorables, dont n'avait pu, malgré tous ses efforts, bénéficier Tischendorf en 1844. Il s'est borné, du reste, à reproduire tel quel un catalogue manuscrit très sommaire, dressé par les soins du patriarcat en 1859, qui comporte 206 titres, non numérotés, et à identifier sur cette liste les dix-huit manuscrits qui, seuls de tout le fonds, avaient été présentés à Tischendorf (2). En imprimant un inventaire aussi dépourvu de valeur scientifique, où l'analyse des *codices* se réduit souvent à une mention plus ou moins exacte de l'ouvrage placé en tête du volume, sans aucune indication quant à l'époque du manuscrit et sa provenance, Schneider avait l'intention de fournir aux investigations futures une base d'autant plus solide « que ce catalogue a été rédigé par les clercs pour leur usage personnel, par conséquent sans aucune arrière-pensée. »

Lors de mon séjour à la bibliothèque du Caire, en avril 1909, on me mit entre les mains, non le catalogue de 1859, mais un autre, plus récent, et que je crois utile de livrer, à mon tour, aux travailleurs, parce qu'il diffère notablement de la liste imprimée par Schneider. Ce catalogue a été rédigé en 1895, grâce au concours que signale la souscription suivante, qu'on lit à la dernière page : ὁ παρὼν κατάλογος ἐγένετο τῇ 8/20 ἰουλίου τοῦ ἔτους 1895,

(1) *Beiträge zur Kenntniss der griechisch-orthodoxen Kirche Aegyptens*, Dresden, 1874, pp. 38-48.

(2) Sur ces manuscrits, voir Tischendorf, [*Wiener*] *Jahrbücher der Literatur*, t. CXII, 1845, Anzeigeblatt, pp. 25-30.

πατριαρχεύοντος τοῦ παναγιωτάτου πάπα καὶ πατριάρχου Σωφρονίου « τοῦ Βυζαντίου » ὑπὸ (un blanc de cinq lettres barré) τοῦ ἱερολογιωτάτου ἱεροδιακόνου κ. Γερμανοῦ Μαυρομμάτη συμβοηθοῦντος αὐτῷ καὶ ἐμοῦ τοῦ Κωνσταντίνου Ζαχοπούλου ὅστις καὶ ἔγραψα αὐτόν.

L'inventaire de 1895 comprend 575 numéros, plus un accroissement de deux volumes non numérotés, donnés au patriarcat par l'archimandrite Métrophane. L'un de ceux-ci contient huit feuillets de parchemin, provenant de divers évangéliaires ; l'autre, un Τριῴδιον, dont quelques feuillets sont palimpsestes, est l'objet de la note que voici : κατὰ μῆνα Μάρτιον τοῦ ἔτους ͵αωλα΄ (?) παρεδόθη ὑπὸ τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιμανδρίτου Μητροφάνους χειρόγραφον ἐπὶ μεμβρανῆς συγκειμένον ἐκ φύλλων διακοσίων τεσσαρακόντα ἓξ καὶ περίεχον τριῴδιον ἀπὸ κυριακῆς τῆς ἀπόκρεω καὶ ἐφ' ἑξῆς καὶ κανόνας τοῦ πεντηκοσταρίου καὶ εὑρεθὲν ἐν τῷ μοναστηρίῳ τοῦ ἁγίου Γεωργίου κατὰ τὸ παλαιὸν Καῖρον. En outre, l'inventaire signale, en bloc, vingt-un manuscrits musicologiques, également non numérotés, et qui font l'objet de la mention suivante, précédant la souscription finale : μουσικὰ χειρόγραφα ὑπάρχουσιν εἴκοσι καὶ ἕν, ἓν δ' ἐξ αὐτῶν μεγίστης ἀξίας καθόσον εἶνε ἀρχαιότατον καὶ ἐκ τῶν σπανίων διότι καὶ ἐν αὐτῷ τῷ Ἄθωνι ὀλίγα τοιαῦτα ὑπάρχουσι : περιέχει δὲ ἰδιόμελα τοῦ ἐνιαυτοῦ τοῦ τε τριῳδίου καὶ τοῦ πεντηκοσταρίου.

La numérotation des autres volumes, telle qu'elle a été reproduite dans le présent inventaire, est relativement récente, et je la croirais volontiers l'œuvre de l'auteur de la liste lui-même. En tout cas, le *Spicilegium* de M. Gardthausen ne la connaît pas encore, et il témoigne d'une numérotation plus ancienne, que les manuscrits ont conservée, à côté de celle qui a été introduite depuis. Celle-ci comporte des chiffres beaucoup moins élevés que le premier système, mais on se gardera d'en conclure que la bibliothèque a perdu une partie de ses

biens. L'existence d'un catalogue plus ancien, qui date de 1796, où sont décrits pêle-mêle les imprimés et les manuscrits, autorise à penser que ces derniers n'ont pas toujours constitué une série distincte, et qu'il en était encore ainsi (1) au moment où M. Gardthausen inventoriait les richesses de la bibliothèque.

Il importe de remarquer que la liste de Schneider et celle de 1895 ont rangé les manuscrits dans l'ordre alphabétique des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages. Ce classement ne facilite guère les recherches, car il a été opéré sans aucune méthode. Aussi ai-je cru devoir lui substituer l'ordre numérique pur et simple, avec d'autant plus de raison que c'est la notation des numéros qui fait, en grande partie, l'intérêt du catalogue.

S'il est possible de constater, maintes fois, l'identité des manuscrits signalés par les deux listes, dans un non moins grand nombre de cas, on demeure hésitant. L'insuffisance, souvent décourageante, des descriptions et les doutes que l'on peut légitimement concevoir sur l'exactitude du recensement de 1856, consigné dans un inventaire dépourvu de numéros d'ordre, empêchent de déterminer avec quelque approximation quels ont été les accroissements de 1856 à 1895, et si des pertes ont été subies entre ces deux dates. A cette dernière question, on serait tenté de répondre par l'affirmative, en constatant que sous 206 titres l'inventaire de Schneider dénombre 415 manuscrits, tandis que la liste qui suit n'en comprend que 396.

Comme dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques

---

(1) Ce qui ne veut pas dire que, à ce moment, les manuscrits se trouvaient encore matériellement réunis aux imprimés. Schneider, *op. cit.*, p. 40, remarque que les livres imprimés, réunis dans un local spécial, ont été catalogués à part sous 488 titres.

de l'Orient, les manuscrits liturgiques et ceux qui se rapportent à la théologie et à la discipline forment, au Caire, la majorité. Les manuscrits de basse époque sont, également, le plus grand nombre. Mais l'ancienne littérature chrétienne, l'hagiographie, l'histoire byzantine, comptent un certain nombre de volumes qui méritent l'attention, et je n'en veux pour preuve, que la présence, signalée à nouveau en 1909, d'un corpus du XIII[e] siècle, presque inconnu, des historiens ecclésiastiques Sozomène, Théodoret, Socrate et Evagrius (1). Les auteurs classiques eux-mêmes sont représentés par quelques manuscrits, qu'il conviendrait d'examiner, tel un Aristophane de 1508, dont jusqu'à présent nous ignorons tout, hormis l'existence (2).

Les manuscrits datés qu'a signalés M. Gardthausen s'échelonnent entre l'année 968 et l'année 1720. Huit d'entre eux appartiennent au XIV[e], cinq au XV[e], et onze au XVI[e] siècle.

Il est superflu d'ajouter que l'inventaire qui suit, pas plus que celui de Schneider, n'a de caractère scientifique et que je ne garantis en aucune manière l'exactitude des indications qu'il contient (3).

P. VAN DEN VEN

(1) Voir, sur ce manuscrit, PARMENTIER, *Theodoret Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller. t. XIX) Leipzig, 1911, p. XI, et J. BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte* (ibid., t. XXI), 1913, p. XXXII. C'est le ms. 6 de Tischendorf (*art. cité*), mentionné dans l'inventaire de Schneider, p. 47 : Σωζομένου καὶ Θεοδωρίτου ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία.

(2) C'est le n° ʌ de Gardthausen, et probablement le n° 7 de notre inventaire.

(3) On comprendra mieux encore, si possible, ces réserves, en lisant le compte-rendu, par K. Krumbacher, d'une publication de l'auteur de l'inventaire, A. Mavrommati, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 582.

1 Ἀκολουθία Εὐχελαίου.
2 Ἀρμενόπουλος.
3 Ἀπολογία πρός τινα Ὀθωμανόν (ὑπὸ Μελετίου μοναχοῦ), ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ Θεοδώρου στουδίτου καὶ Συμεὼν Θεσσαλονίκης λόγοι.
4 Ἀριστοτέλους λογική.
5 Ἀποστόλων πράξεις καὶ ἐπιστολαί.
6 Ἀκολουθίαι καὶ κανόνες διάφοροι καὶ ψαλτήριον.
7 Ἀριστοφάνους κωμῳδία μετὰ σχολίων.
8 Ἀκολουθία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου.
9 Ἀνθολογία ὑπὸ Καλλιστράτου Σιναΐτου κατὰ πρωτεσταντῶν (1840).
10 Ἀφθονίου σοφιστοῦ.
11 Ἀνθολόγιον ἀκολουθιῶν σεπτεμβρίου.
12 Ἀκολουθία προφήτου Μωϋσέως.
13 Ἀκολουθία ἀναβάσεως Νείλου.
14 Ἀνθολόγιον διαφόρων ἀκολουθιῶν.
15 Ἀνθολόγιον περιέχον καὶ διαφόρους ἑρμηνείας.
16 Ἀκολουθία εἰς τὴν Θεοτόκον.
17 Ἀναστασίου Σιναΐτου ἀποκρίσεις.
18 Ἀριστοτέλους ὑπόμνημα φιλοσοφίας.
19 Ἀλεξάνδρου περὶ σχημάτων.
20 Ἀριστοτέλους ἠθικὰ Νικομάχεια.
21 Ἀφθονίου σοφιστοῦ προγυμνάσματα.
22 Ἀνθολογία.
23 Ἀκολουθία εἰς τὴν Θεοτόκον.
24 Ἀκολουθία ἀφορισμῶν καὶ ἐξορκισμῶν.
25 Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας λόγοι διάφοροι πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα· λύσεις διαφόρων ζητημάτων.
26 Ἀριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.
27 Ἀνθολόγιον περιέχον ἀκολουθίας σεπτεμβρίου καὶ ἄλλων μηνῶν.
28 Ἀγαθαγγέλου ἀποκάλυψις.
29 Ἀριστοτέλους στοιχεῖα λογικῆς.
30 Ἀνθολόγιον.

31 Βίοι ἁγίων καὶ ὕμνοι.
32 Βίοι καὶ θαύματα ἁγίων πατέρων.
33 Βίοι ἁγίων ἰανουαρίου μηνὸς μετὰ εἰκονογραφιῶν (24).
34 Βασιλείου τοῦ μεγάλου ἑρμηνεία εἰς τὴν ἑξαήμερον.
35 Βίοι καὶ ἀκολουθίαι ἁγίων, μονῳδία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην καὶ εἰς βασιλεῖς, καὶ λόγος Λέοντος Σοφοῦ.
36 Βίος Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος.
37 Βίοι μαρτύρων.
38 Βίοι ὁσίων πατέρων καὶ νουθεσίαι.
39 Βίος καὶ γνῶμαι Κάτωνος Ῥωμαίου.
40 Βασιλείου Καππαδοκίας ὁμιλία εἰς τὴν ἑξαήμερον.
41 Γρηγορίου Κωνσταντινουπόλεως λόγοι διάφοροι.
42 Γεωργίου συγγραφικῶν ἱστοριῶν.
43 Γραμματικὰ Ἰουλίου Πολυδεύκους.
44 Γερασίμου Ἀλεξανδρείας περὶ διαφόρων ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων.
45 Γρηγορίου Θεολόγου φιλοσοφικά.
46 Γερασίμου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας διάφορα.
47 Γεωργίου Γεμιστοῦ τοῦ καὶ Πλήθωνος περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται.
48 Γραμματικὰ (λεξικόν), συνώνυμοι λέξεις κλπ.
49 Γραμματικὰ Ἀριστοτέλους.
50 Γραμματικὴ ὑπὸ ἱερέως Σιγάλα.
51 Γραμματικὴ ἑτέρα.
52 Γραμματικὴ ἑτέρα.
53 Γραμματικὰ σχόλια.
54 Γραμματικὴ Μανουὴλ τοῦ Κρητός.
55 Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.
56 Γραμματικὰ σχόλια.
57 Γραμματικὴ ἑτέρα.
58 Διδαχαὶ Μάρκου ἱερέως.
59 Διάλογος Μελετίου Πηγᾶ.
60 Διήγησις περὶ Κύρου τοῦ βασιλέως τῶν Περσῶν καὶ τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ Συντίπα.

61 Διάλογοι θεολογικοί.
62 Διαλεκτική.
63 Δοξαστάριον ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ.
64 Διδαχαὶ ποικίλαι (ἀνώνυμοι).
65 Διάφοροι λύσεις ἀποριῶν καὶ νοημάτων ἀμφιβαλλομένων ἐκ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς.
66 Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς ψαλμούς.
67 Ἐξηγήσεις εἰς τό Πάτερ ἡμῶν, Γρηγορίου Νύσσης καὶ ἄλλων.
68 Ἐξηγήσεις εἰς Γένεσιν ὑπὸ διαφόρων διδασκάλων.
69 « Ἐλπίς » ἤτοι ἐκλογαὶ ἔκ τε τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.
70 Ἐξομολογητάριον.
71 Εὐαγγέλιον.
72 Εὐαγγέλιον.
73 Εὐαγγέλιον.
74 Εὐαγγέλιον.
75 Εὐαγγέλιον.
76 Εὐαγγέλιον.
77 Εὐαγγέλιον.
78 Εὐαγγέλιον.
79 Εὐαγγέλιον.
80 Εὐαγγέλιον.
81 Εὐαγγέλιον.
82 Εὐαγγέλιον μετὰ μουσικῆς.
83 Ἑρμηνεία εἰς τὰ 4 εὐαγγέλια.
84 Ἐξήγησις εἰς τὴν Γένεσιν (1).
85 Εὐχολόγιον.
86 Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Ἑρμείου Σωζομένου, Θεοδωρήτου, Σωκράτους καὶ Εὐαγρίου.
87 Ἐξήγησις παλαιὰ ἄδηλος καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου.
88 Ἑρμηνεία εἰς τὰ εὐαγγέλια Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας.
89 Ἑρμηνεία εἰς τὰ εὐαγγέλια Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας (2).
90 Ἑρμηνεία διαφόρων διδασκάλων ἐν τοῖς ψαλμοῖς.

(1) Les nos 71 à 84 sur parchemin.
(2) Les nos 88 et 89 sur parchemin.

91 Ἐξήγησις ψαλμῶν παρὰ διαφόρων διδασκάλων.
92 Ἐξήγησις εἰς βιβλίον τοῦ Ἰὼβ ὑπὸ Θεοφυλάκτου.
93 Ἐξήγησις εἰς κανόνας καὶ τροπάρια.
94 Εὐχολόγιον χειροτονιῶν.
95 Εἱρμολόγιον χειρόγραφον.
96 Ἐπιστολικῶν τύπων γυμνάσματα.
97 Ἐξήγησις εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν (Μ. Βασιλείου).
98 Ἐξήγησις εἰς τὴν Γένεσιν ἀνώνυμος.
99 Ἐγκώμια Παναγίας.
100 Ἐκλογαὶ ἐκ τοῦ Χρυσοστόμου κατὰ Ἰουδαίων.
101 Ἐπιστολάριον, καὶ ἄλλα διάφορα.
102 Ἑρμηνεία τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ ἐν τέλει σημείωσις σπουδαῖα.
103 Εὐχαὶ κατανυκτικαί.
104 Εὐαγγελίου περικοπαί.
105 Ἐξήγησις εἰς τὴν Ἔξοδον.
106 Ἑρμηνεία ὑπὸ Ζωναρᾶ.
107 Ἑρμηνεία καὶ ἄλλα πολλὰ ὑπὸ Ζωναρᾶ, Γρηγορίου Κορύνθου, Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης καὶ Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου.
108 Ἐγκώμια καὶ ἀκολουθίαι διαφόρων ἁγίων.
109 Ἐγκαινιαστικὴ βίβλος καὶ πατριαρχικαὶ ἀποφάσεις.
110 Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμούς, ἐξήγησις Κέβητος (Ἀθην.) καὶ ἄλλα.
111 Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀνώνυμος καὶ ἐλλειπής.
112 Εὐχολόγιον.
113 Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμούς.
114 Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν καὶ ἕτερα διάφορα.
115 Ἐγκώμια τῆς Θεοτόκου.
116 Ἀπόστολος.
117 Ἀπόστολος (1).
118 Ἆσμα ᾀσμάτων (ἑρμηνεία).
119 Εὐαγγέλιον εἰς περικοπάς.
120 Γερασίμου πατριάρχου συνταγμάτων.

---

(1) Les nos 116 et 117 sur parchemin.

121 Εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ καὶ ἄλλαι.
122 Θεοφίλου Κορυδαλέως περὶ ψυχῆς.
123 Θεματογραφία.
124 Θεοδώρου προδρόμου ἑρμηνεία εἰς τροπάρια.
125 Θεοφίλου Κορυδαλέως φιλοσοφία.
126 Θεολήπτου φιλαδελφέως νουθεσίαι πρὸς μοναζούσας.
127 Θεολογικὸν ἀνώνυμον.
128 Θεολογία ὑπὸ Βαρλαὰμ κατὰ Λατίνων.
129 Θεοδωρήτου ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, καὶ Ἰωάννου χρυσοστόμου ἐπιστολαί.
130 Θεολογικὸν ἀνώνυμον.
131 Θεοφίλου Κορυδαλέως φιλοσοφία.
132 Θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρου θεολογικόν.
133 Θεολογικόν ἀνώνυμον.
134 Θεοδώρου προδρόμου σχόλια.
135 Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ περὶ ὀρθῆς πίστεως.
136 Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ περὶ ὀρθῆς πίστεως.
137 Ἰωάννου Κλήμακος.
138 Ἰωάννου Κλήμακος.
139 Ἰωάννου Κλήμακος.
140 Ἰωάννου Κλήμακος.
141 Ἱστορικὸν ἀνώνυμον.
142 Ἱστορία τῆς ἐπιστροφῆς τῶν Ῥώσσων εἰς τὸν Χριστόν.
145 Ἰωάννου Στοβαίου ἐκλογαὶ ἀποφθεγμάτων.
146 Ἰωσὴφ Βρυεννίου λόγοι.
147 Κούρσουλα Νικολάου θεολογικόν.
148 Κοσμᾶ Ἀλεξανδρείας περὶ φυσικῶν ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν.
149 Κώδηκες Ἀλεξανδρινοὶ (εἰς 4 σώματα).
150 Κώδηκες Σιναϊτικοὶ (εἰς 4 σώματα).
151 Κώδηξ γάμων.
152 Κώδηξ γάμων.
153 Κανόνες καὶ ἑρμηνεῖαι ὑπὸ Ζωναρᾶ.
154 Κανόνες ἐκκλ. τῶν ἁγίων ἀποστόλων.
155 Κανόνες τῆς νηστείας.

156 Κανόνες τῆς Θεοτόκου.
157 Κανόνες τῆς Θεοτόκου.
158 Κανόνες καὶ τροπάρια μεταφρασμένα.
159 Κωνσταντίνου Μανασσῆ σύνοψις χρονική
160 Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας λεξικὸν καὶ διάφοραι ὑποθέσεις + ἐν τέλει κατάλογοι πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ τῶν αὐτοκρατόρων Ῥωμαίων.
161 Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος.
162 Κοσμᾶ Ἀλεξανδρείας διάφορα.
163 Κοσμᾶ Ἀλεξανδρείας περὶ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας.
164 Κοσμᾶ Ἀλεξανδρείας διάφορα.
165 Κοσμᾶ τοῦ Καλοκαγάθου ἐκλογαὶ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν Παύλου.
166 Λόγοι εἰς τὴν Παλαιάν.
167 Λόγοι περὶ ἀζύμων Νικολάου Μεθώνης καὶ ἄλλων πατέρων.
168 Λόγοι Γερασίμου Ἀλεξανδρείας.
169 Λόγοι διαφόρων πατέρων.
170 Λόγοι Θεοφάνους Μηδίας, Νικηφόρου Βλεμίδου καὶ Ἰωάννου Κατακουζηνοῦ αὐτοκράτορος.
171 Λόγοι τοῦ ὁσίου Δωροθέου.
172 Λόγοι εἰς ὅλας τὰς κυριακάς.
173 Λόγοι καὶ βίοι διαφόρων ἁγίων πατέρων.
174 Λόγος ἀπολογητικὸς Μανουὴλ Μοσχιώτου.
175 Λόγοι ὑπὸ ἀνωνύμου.
176 Λόγοι ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ.
177 Λόγοι περὶ θείας γεννήσεως καὶ προόδου.
178 Λόγοι ἐκκλησιαστικοί.
179 Λόγοι περὶ πίστεως.
180 Λόγοι Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ καὶ ἀκολουθίαι καὶ φυσικὴ ἱστορία.
181 Λόγοι εἰς τὰς μεγάλας ἑορτὰς ὑπὸ Ἰωάσαφ ἱερέως τοῦ Κρητός.
182 Λόγοι ἀνωνύμου.
183 Λόγοι καὶ ὁμιλίαι ἀνώνυμοι.
184 Λόγοι εἰς μνήμας ἁγίων.
185 Λόγοι Λέοντος βασιλέως.
186 Λόγοι εἰς τὴν μεγαλὴν τεσσαρακοστὴν καὶ εἰς τὸν εὐαγγελισμόν.

187 Λόγοι διάφοροι ὑπὸ ἀνωνύμου.
188 Λόγοι ὑπὸ ἀνωνύμου.
189 Λόγοι καὶ ὁμιλίαι διάφοροι.
190 Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου.
191 Λειτουργία Ἰωάννου Χρυσοστόμου καὶ τάξεις χειροτονιῶν.
192 Λειτουργία Ἰωάννου Χρυσοστόμου.
193 Λειτουργία Ἰωάννου Χρυσοστόμου.
194 Λειτουργικόν.
195 Λειτουργικόν.
196 Λειτουργικόν.
197 Λειτουργικόν.
198 Λειτουργικόν.
199 Λειτουργικὸν περιέχον τάξεις χειροτονιῶν ἀναγνώστου καὶ ψάλτου.
200 Λειτουργία Χρυσοστόμου.
201 Λειτουργία Χρυσοστόμου.
202 Λειτουργία Χρυσοστόμου, Γρηγορίου, Βασιλείου.
203 Λειτουργία Χρυσοστόμου, Γρηγορίου, Βασιλείου.
204 Λειτουργία Χρυσοστόμου καὶ τάξεις χειροτονιῶν.
205 Λειτουργία καὶ διάφοροι εὐχαί.
206 Λειτουργία ἑλληνικὴ καὶ ἀραβική.
207 Λειτουργία καὶ εὐχολόγιον.
208 Λειτουργικὸν περιέχον διάταξιν πατριαρ. λειτουρ. ὡς γίνεται ἐν τῇ μ. ἐκκλησίᾳ ὑπὸ Γεωργίου Γεμιστοῦ.
209 Λειτουργία Χρυσοστόμου.
210 Λογικὴ ἀνώνυμος.
211 Λογικὴ ἀνώνυμος.
212 Λογικὴ ἀνώνυμος.
213 Λογικὴ Κορυδαλέως.
214 Λογικὴ Βλεμίδου.
215 Λογικὴ ἀνωνύμου.
216 Λογικὴ ἀνωνύμου.
217 Λεξικὸν ἑλληνικόν.
218 Λεξικὸν ἁγίου Κυρίλλου ἑλληνικόν.

219 Λεξικὸν ἑλληνικόν.
220 Λογικὴ ἀνώνυμος.
221 Λατινικὸν χειρογραφὸν Ἀριστοτέλους.
222 Λατινικὸν χειρογραφόν.
223 Λατινικὸν χειρογραφόν.
224 Μὴν Αὔγουστος.
225 Μοναχοῦ Ἰσαὰκ Μετρική.
226 Μεταφυσικὴ Ἀριστοτέλους.
227 Ματθαίου Μοναχοῦ καὶ περὶ γαμικῶν ὑποθέσεων.
228 Ματθαίου Βλαστάρεως περὶ ἁγίου πνεύματος.
229 Ματθαίου Βλαστάρεως Νομικόν.
230 Ματθαίου Βλαστάρεως Νομικόν.
231 Μελετίου Ἀθηνῶν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (τομ. α').
232 Μελετίου Ἀθηνῶν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (τομ. β').
233 Μάρκου τοῦ Ἐφέσου συλλογιστικὰ κεφάλαια πρὸς Λατίνους.
234 Μαρτύριον τῆς ἁγίας Εὐφημίας.
235 Μεταφυσικῆς στοιχεῖα.
236 Μὴν Ἰανουάριος καὶ Φεβρουάριος.
237 Μὴν Ἰανουάριος καὶ Φεβρουάριος.
238 Μὴν Ἰανουάριος καὶ Φεβρουάριος.
239 Μὴν Ἰανουάριος, Φεβρουάριος καὶ Δεκέμβριος.
240 Μὴν Μάρτιος (ἰδιόχειρ. τοῦ Ἀλεξανδρείας Ἰωακείμ).
241 » Ἀπρίλιος.
242 » Μαΐος.
243 » Μαΐος.
244 » Μαΐος.
245 » Ἰούνιος.
246 » Ἰούνιος.
247 » Ἰούλιος.
248 » Σεπτέμβριος.
249 » Σεπτέμβριος.
250 » Σεπτέμβριος.
251 » Σεπτέμβριος.
252 » Σεπτέμβριος.

253 Μηνολόγιον μικροῦ μεγέθους.
254 Μὴν Αὔγουστος μικρός.
255 Μὴν Σεπτέμβριος, Ὀκτώβριος καὶ Νοέμβριος.
256 Μηνολόγιον μικρόν.
257 Μηνολόγιον μικρόν.
258 Μηνολόγιον ἐφθαρμένον.
259 Μαξίμου ἱερομοναχοῦ κατὰ Λατίνων.
260 Ἐπιστολαὶ ῥωσσικαὶ πρὸς πατριάρχας Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιοχείας.
261 Βίοι ἁγίων καὶ διάφορα.
262 Κώδηκες γάμων.
263 Ἀπομνημονεύματα διαφόρων ποιητῶν καὶ ῥητόρων ἐκ τῶν θύραθεν καὶ τῶν καθ'ἡμᾶς.
264 Κοσμογραφία.
265 Ἑρμηνεία διαφόρων ἐκκλησιαστικῶν φράσεων.
266 Manque (1).
267 Θεωρήματα φυσικὰ διάφορα.
267 Νικηφόρου μοναχοῦ πρεσβυτέρου περὶ ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν (1).
268 Νείλου ἀρχιεπισκόπου Θετταλονίκης κατὰ Λατίνων.
269 Νικολάου ἱερέως φυσική.
270 Νομικόν.
271 Νικολάου Μεθώνης περὶ ἀζύμων.
272 Νικολάου ἱερέως ῥητορική.
273 Νομικὸν χειρόγραφον ἀνώνυμον.
274 Νομικὸν ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους ἴσως Ῥωμαῖον δίκαιον.
275 Νομικὸν ἐκκλησιαστικόν.
276 Ὁμιλίαι καθ' ὅλας τὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ κυριακὰς συλλεγεῖσαι ὑπὸ Ἀθανασίου ἱερομοναχοῦ.
277 Ὁμιλίαι Θεοφάνους ἀρχιεπισκόπου Ταυρομενίας Σικελίας.
278 Ὁμιλίαι εἰς τὴν παλαιὰν Διαθήκην.
279 Νομικὸν ἐκκλησιαστικὸν ἐν ᾧ ὑπάρχουσι καὶ ἐπιστολαὶ Ταρασίου πατριάρχου.

(1) Le n° 266 est omis dans l'inventaire manuscrit, mais, par contre, le n° 267 s'y trouve deux fois.

280 Παρακλητική.
281 Πεντηκοστάριον.
282 Παρακλητικῆς κανόνες.
283 Παρακλητικὴ ἄδετος.
284 Περὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ τρίτης οἰκουμενικῆς συνόδου.
285 Περὶ ἐκπορεύσεως ἁγίου πνεύματος Γρηγορίου χαρτοφύλακος.
286 Περὶ διαφόρων πραγμάτων (Ἀριστοτέλους προβλ.).
287 Πεντηκοστάριον ἐλλειπές.
288 Παρακλητική.
289 Παρακλητικὴ ὀκτώηχος.
290 Προσκυνητάριον ἁγίου τάφου Ἀρσενίου ἱερομοναχοῦ.
291 Παρακλητικὴ ἐφθαρμένη.
292 Παχυμέρους Γεωργίου περὶ τοῦ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ὄντων.
293 Πέτρα σκανδάλου (ἴσως τοῦ Μηνιάτου).
294 Περὶ θεαρχικῆς τάξεως καὶ περὶ ἄλλων διαφόρων ζητημάτων.
295 Ῥητορικὴ Ἀριστοτέλους.
296 Ῥητορικὴ Ἑρμογένους.
297 Ῥητορικὴ χειρόγραφος ἀνώνυμος.
298 Ῥητορικὴ Θεοφίλου Κορυδαλέως.
299 Συνεσίου ἐπιστολαὶ πρὸς Νίκανδρον (μετὰ σημ.).
300 Συμεὼν Θεσσαλονίκης.
301 Συναξαριστὴς τόμος α΄.
302 Συναξαριστὴς τόμος β΄.
303 Συναξαρ. λογοθέτου μετὰ εἰκονογραφῶν Ἰουνίου Ἰουλίου καὶ Αὐγούστου.
304 Τριῴδιον.
305 Τριῴδιον ἐπὶ χάρτου.
306 Τριῴδιον (1).
307 Τεχνολογικὸν παρὰ διαφόρων συντεθειμένον.
308 Τυπικόν.
309 Τραγῳδία εἰς τὴν τοῦ αὐτεξουσίου ἀναίρεσιν.
310 Τυπικόν.

(1) Les nos 304 et 306 sur parchemin.

311 Ὕμνοι Ἰωάννου Θηκαρᾶ.
312 Ὑπομνήματα εἰς τὸ β′ βιβλίον τῶν περὶ ἀρχῶν.
313 Ὑπόθεσις Λιβανίου εἰς τοὺς λόγους τοῦ Δημοσθένους.
314 Ὑπόμνημα φυσικῆς.
315 Ὑπόμνημα περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.
316 Ὑπόμνημα πρὸς τὰ ὑπὸ Ἀριστοτέλους θεωρούμενα περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.
317 Ὕμνοι διάφοροι ἐκ τοῦ τριῳδίου καὶ ἑρμηνεία αὐτῶν.
318 Ὑπόμνημα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς β′ λόγον τοῦ Ἀριστοτέλους.
319 Ὑπόμνημα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς β′ λόγον τοῦ Ἀριστοτέλους.
320 Ὕμνοι Θηκαρᾶ.
321 Ὑπόμνημα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς λόγον.
322 Ὕμνοι Θηκαρᾶ.
323 Ὕμνοι Θηκαρᾶ.
324 Ὕμνοι ὀκτωήχου.
325 Φιλοσοφία Γεωργίου διακόνου τοῦ Παχυμέρους.
326 Φυσικὴ Ἀριστοτέλους.
327 Χρυσοστόμου ἑρμηνεία εἰς τὰς ἐπιστολάς (1).
328 Χρυσοστόμου ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴν καὶ ἐν τέλει λόγοι διάφοροι.
329 Χρυσοστόμου ἑρμηνεία κατὰ Ματθαῖον (2).
330 Χρυσοστόμου ὑπόμνημα κατὰ Ματθαῖον.
331 Χρυσοστόμου ἑρμηνεία εἰς τὰς ἐπιστολὰς Παύλου.
332 Χρυσοστόμου ὁμιλίαι εἰς τὰ εὐαγγέλια.
333 Χρυσοστόμου λόγοι περὶ ἱερωσύνης καὶ ἄλλα.
334 Χρυσοστόμου ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον.
335 Χρυσοστόμου ὁμιλίαι διάφοροι.
336 Χρυσοστόμου λόγος περὶ νηστείας.
337 Χρυσοστόμου λόγος εἰς τὴν Γένεσιν.
338 Χρυσοστόμου ὑπόμνημα εἰς τὸν Ματθαῖον.
339 Χρονόγραφος.

---

(1) Sur parchemin.
(2) Sur parchemin.

340 Ψαλτήριον χειρόγραφον οὗ ἅπαξ ὁ χάρτης διεφθάρη ὑπὸ μελάνης.
341 Ψαλτήριον ἐν ᾧ ὑπάρχει τριῴδιον καὶ πεντηκοστάριον.
342 Ψαλτήριον καλλιγραφημένον.
343 Ψαλτήριον καὶ ὡρολόγιον.
344 Ψαλτήριον.
345 Ψαλτήριον ἕτερον.
346 Ψαλτηρίου ἑρμηνεία ἀπὸ τοῦ ἑνδεκάτου κεφαλαίου ἀνώνυμος.
347 Ψαλτήριον.
348 Ὠριγένους φιλοσοφία.
349 Ὡρολόγιον.
350 Ὕμνοι διάφοροι ἐφθαρμένοι ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους.
351 Ἐπιστολαὶ ἀποστόλων (ἴσως τῶν τελῶν τοῦ ιβ′ καὶ ἀρχῶν ιγ′ αἰῶνος κατὰ τὸν παλαιογράφον Gardthausen).
352 Ἁγιασματάριον ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους.
353 Ἑρμηνείαι εἰς τροπάρια καὶ λόγοι ὑπὸ ἀνωνύμου.
354 Τριῴδιον.
355 Ὑπόμνημα εἰς τὸν δεύτερον τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως ἴσως τοῦ παρόντος αἰῶνος.
356 Ὑπόμνημα Ἀριστοτέλους.
357 Ὁμιλίαι διάφοροι ἐκ τῆς παλαιᾶς Διαθήκης.
358 Ἱστορία παλαιᾶς Διαθήκης.
359 Λόγοι εἰς κυριακάς.
360 Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ περὶ πολλῶν καὶ διαφόρων ἐπιστολαὶ πατριαρχῶν συστατικαὶ κλπ.
361 Νομικὸν Ἰουστινιανοῦ ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους.
362 Γενικὴ ἱστορία ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους.
363 Θηκαρᾶ ὕμνοι καὶ εὐχαί.
364 Ὕμνοι διάφοροι.
365 Ῥητορικὴ ἀνώνυμος.
366 Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ κανόνες τῆς Θεοτόκου καὶ ἕτεροι.
367 Προφητεῖαι καὶ παροιμίαι ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ (1).

(1) Sur parchemin.

368 Λογικὴ Ἀριστοτέλους.
369 Κανόνες διάφοροι.
370 Διάφορα ἤτοι λόγοι κλπ.
371 Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων.
372 Ἰατροσόφιον.
373 Εὐαγγελικαὶ περικοπαὶ καὶ ἀναγνώσματα (Ἡσαΐου κλπ.).
374 Φιλοσοφία Ἰωάννου μοναχοῦ.
375 Ὁμιλίαι διάφοροι ἐκ τῆς παλαιᾶς Διαθήκης.

COMPTES RENDUS.

Lieder des Ṛgveda, übersetzt von Dr. A. Hillebrandt (Quellen der Religions-Geschichte). — Goettingen & Leipzig, 1913.

Cent quarante hymnes traduits et commentés par un des meilleurs sanscritistes de notre temps, c'est une aubaine qui intéresse à la fois la connaissance de l'Inde védique et l'histoire des religions. Comme le profit que l'une et l'autre en pourront retirer dépend de conditions sensiblement différentes, on me permettra, pour apprécier le livre de M. Hillebrandt, de me placer successivement à ces deux points de vue.

I. M. Hillebrandt a fait tout ce qu'il a pu pour que les indianistes trouvent leur compte à utiliser son ouvrage. Sous forme d'introductions spéciales ou de notes, les traductions sont entourées de tous les éclaircissements et de toutes les justifications désirables ; elles constituent donc un apport très intéressant à l'exégèse védique. En outre, l'auteur a souvent discuté en note le sens de mots difficiles. J'indique quelques remarques particulièrement instructives : *gartārúk*, p. 2 ; *pṛ́kṣa*, p. 23 ; *vedhás*, p. 62 ; *dhā́man*, p. 66 ; *āyú*, p. 74 ; *yakṣín*, p. 79 ; etc. M. H. semble avoir attaché une importance très grande à cette partie de son travail, puisque le seul index ajouté à son livre concerne les vocables ainsi étudiés.

En cinq endroits, si j'ai bien compté, il tente d'amender le texte original. Les corrections les plus simples consistent à remplacer la sifflante dentale par la palatale : *avaśám* (VI, 61, 1), *váśiṣṭhaḥ* (X, 95, 17), et non *avasám*, *vásiṣṭhaḥ*. Contrairement à la tradition, il ne veut pas qu'on coupe *vā sádānaḥ* (VII, 33,

13), et traduit *vāsádānaḥ* par « donateur de notre demeure ». La plus hardie de ces conjectures concerne le fameux hymne du rapt du soma (IV, 27). Au vers 5, il propose de lire *údrāvato*, « ex oceano », au lieu d'*índrāvato*. A l'occasion, il accepte les conjectures d'autrui. C'est ainsi que dans le même hymne IV, 27, il lit, avec Roth, *adīyat*, pour *adīyam* (1).

Les notes ne sont pas toujours critiques ou lexicographiques. Comme on pouvait l'attendre de l'auteur de *Ritual-Litteratur*, un grand nombre concernent les réalités mêmes des hymnes, personnes, rites, usages, allusions historiques.

On ne peut pas interpréter le Ṛgveda, sans s'être fait une opinion sur le caractère de ce recueil et la méthode qu'il convient de lui appliquer. Voici quelques-unes des idées maîtresses qui ont dirigé M. H. dans ses traductions :

Le Ṛgveda est une œuvre indienne ; il n'y a donc pas lieu de l'interpréter par comparaison avec d'autres documents indo-européens. D'autre part, il est séparé de la littérature exégétique par un long intervalle ; il faut consulter les commentateurs indigènes, — voir, par exemple, p. 11, n. 6 (III, 29, 15) — mais on aurait grand tort de les suivre aveuglément. La seule méthode raisonnable, c'est d'expliquer le Ṛgveda par lui-même.

Le Veda n'est pas aussi sacerdotal que l'affirme M. Oldenberg : « comme tout le Ṛgveda, les hymnes à Agni montrent une conception réaliste et primitive ».

Un grand nombre d'allusions nous reportent au temps reculé où les ṛṣis habitaient encore à l'ouest des monts Soleiman, non loin de l'Hindoukouch. Peu à peu, l'horizon se déplace vers l'est, embrassant d'abord la vallée de l'Indus, et, pour finir, la partie occidentale de la vallée du Gange et de la Djemna. On reconnait là une idée que l'auteur avait déjà exprimée à propos des Pāṇis, dans sa *Vedische Mythologie*.

Plus que certains de ses devanciers, M. H. croit à l'unité

---

(1) Personne ne contestera à M. H. le droit de lire, en dépit du padapāṭha, *adīpsanto* (II, 27, 3), et *bhindána* (VI, 27, 6), au lieu de bhindānāḥ. Quelques autres corrections ne sont proposées qu'en note ; ainsi I, 114, 5, où il traduit *rūpáṃ*, bien qu'il croie que *rudráṃ* serait une meilleure leçon. Voir aussi II, 38, 4 ; V, 62, 5, etc.

générale de beaucoup d'hymnes, il consacre souvent les petites introductions mises en tête des morceaux traduits à montrer l'enchaînement des idées.

Dans la controverse hymnes-*ākhyāna* (les vers auraient été souvent reliés les uns aux autres par des parties narratives en prose qui se sont perdues) ou hymnes mimiques (les vers venaient ponctuer par intervalles un dialogue plus développé), M. Hillebrandt penche décidément pour la seconde alternative. Il est juste de rappeler que, déjà dans le premier volume de la *Vedische Mythologie*, il supposait, à propos du rite de l'achat du soma, l'existence très ancienne de mimes sacrés.

Il n'est pas de meilleur commentaire qu'une traduction qui serre le texte sans jamais cesser d'être lisible. A cet égard, l'œuvre de M. H. est digne de toute confiance. Elle est aussi éloignée des à peu près de Grassmann que du littéralisme souvent inintelligible de Ludwig. Ce mérite est d'autant plus louable que l'auteur n'a nullement esquivé l'interprétation de morceaux particulièrement obscurs.

Quelques citations donneraient la plus juste idée de ce beau travail. Mais traduire une traduction est une besogne fastidieuse dont je demande à être dispensé. A cause même du public que M. H. a voulu atteindre, il est plus intéressant de faire connaître son interprétation de quelques passages, en la comparant à l'une ou l'autre de ses devancières. Il n'est pas un hymne qui ne se prête à une semblable confrontation. Si je choisis IV, 42, c'est parce que ce morceau est à la fois court et fameux.

Notons d'abord les divergences des exégètes sur la manière de juger la pièce dans son ensemble. L'hymne IV, 42 révèle la succession de deux régimes divins (Grassmann). — Il concerne, non pas l'antagonisme d'un culte plus nouveau, indien, et d'un culte plus ancien, indo-européen, mais l'opposition de deux concepts, unitaire et dualiste (Bergaigne). — Une querelle entre deux dieux ; chacun se vante l'un après l'autre, et l'on finit par leur accorder des droits égaux dans une circonstance spéciale, peut-être le sacrifice de Purukutsa (Oldenberg). — Lutte au sujet du cheval que le roi Purukutsa sacrifie pour avoir un fils (Geldner, *Relig.-Lesebuch*). — Il ne faut pas voir là un drame cultuel, ni la

substitution d'un dieu à un autre dieu ; ce sont des théologiens qui unissent deux dieux appartenant à des cercles différents (Hillebrandt).

Sur un point, tout le monde est d'accord : IV, 42 est un hymne dialogué. L'incertitude porte sur la manière de distribuer les vers entre les interlocuteurs. Grassmann voit dans 8-10 une addition postérieure. Pour Bergaigne, les vers 1-6 sont à mettre dans la bouche d'Indra. D'après Ludwig, 4, 5, 6 et 7 appartiennent seuls à Indra (1). M. Geldner attribue 1 et 2 à Varuṇa, 5 et 6 à Indra. M. Hillebrandt donne les 4 premiers à Varuṇa et les 3 suivants à Indra.

Le détail de l'interprétation diffère notablement d'un savant à l'autre. Je me contente de signaler quelques-unes de leurs divergences au sujet des trois premiers vers :

1. *Dvitā́* : « d'ancienne date » (Ludwig, Hillebrandt), « véritablement » (Grassmann, Oldenberg) ; « en un double sens » (Geldner). — *Viśvā́yu* « éternel » (Oldenberg) ; « qui règne sur tout ce qui est vivant » (Ludwig, Hillebrandt). — *Víśve amṛ́tā yáthā naḥ* : « comme aussi tous les dieux nous (sont soumis) », Geldner ; — « tous les dieux, comme la chose est établie pour nous », ... Oldenberg (dans les *Abhandlungen* de Goettingue) (2) ; — « de telle manière que tous me (*naḥ !*) soient soumis », Ludwig ; — « comme nous sommes tous des immortels », Hillebrandt.

2. *Prathamā́* est rendu par « d'abord » (Oldenberg, Geldner) ; par « (les forces) primitives » (Ludwig) ; par « suprême » (Hillebrandt).

3. *Ahám índro váruṇaḥ* : « moi, Varuṇa, je suis l'indra » (= le roi, Geldner) » ; — « moi, Varuṇa, je suis Indra » (Hillebrandt) ; — Ludwig et M. Oldenberg suppriment la difficulté en remplaçant *índro* par *indra*, au vocatif. — *Mahitvā́* : « (vastes) en étendue » (Geldner) ; « en leur grandeur » (Ludwig) ; « par ma grandeur » (Oldenberg, Hillebrandt) ; non traduit par Grassmann.

II. Dans quelle mesure un livre comme celui de M. Hillebrandt

(1) Voir cependant aussi ce qu'il dit vol. V, p. 463, de son Ṛgveda.

(2) M. Oldenberg se demande s'il ne faut pas corriger *yatánaḥ*, unis ; voir cependant ce qu'il dit dans son commentaire (*Abh. Goett.*, p. 302).

doit-il être considéré comme une « source pour l'histoire des religions » ? Entendons-nous bien. L'indianiste, qui sait de combien de difficultés est entourée la traduction du Ṛgveda, y trouvera, déjà mis en œuvre, d'abondants matériaux qu'il saura utiliser avec grand profit. Un Bergaigne, un Ludwig, un Oldenberg, un Hillebrandt, ont leur manière à eux de comprendre un très grand nombre d'hymnes, de vers, de mots ; la *Religion Védique* du premier, la *Mantra-Litteratur* du second, la *Religion des Veda* du troisième et la *Vedische Mythologie* du quatrième n'en sont pas moins de fort belles œuvres, bien dignes de l'admiration de tous les travailleurs. Mais les « religionnistes » du dehors ne seront pas toujours à même de faire la distinction entre les opinions personnelles d'un savant et les vérités établies, ou bien généraliseront abusivement ce qui parfois n'existe qu'à titre exceptionnel. Le relevé de tout à l'heure avait pour but, non pas de mettre sottement en opposition les uns avec les autres des érudits du plus grand mérite, mais de montrer combien l'interprétation du Veda est encore incertaine. Un lecteur du *Lesebuch* de Bertholet, lisant à propos de l'hymne dont nous venons d'examiner le début, que M. Geldner voit dans le 4e pada du premier vers une allusion à la métempsycose (1), restera convaincu que cette croyance est attestée déjà à l'époque védique. Comme on sait, les difficultés ne sont pas moindres pour d'autres documents relatifs aux anciennes religions de l'Orient, le Livre des Morts, par exemple, ou l'Avesta, ou le Tao-te-king. Les matériaux qui entrent dans la construction des grandes synthèses comparatives ne sont pas, tant s'en faut, d'une solidité à toute épreuve.

C'est grâce aux travaux des spécialistes que la part de l'incertitude diminuera de plus en plus. Aussi pouvons-nous chaleureusement remercier M. Hillebrandt d'avoir, en composant son livre, pensé à ceux qui étudient le Veda pour lui-même, bien plus qu'au public qui s'intéresse d'un peu loin aux vieilles religions de l'Inde. Les introductions et les notes s'adressent aux premiers, et c'est aussi à cause d'eux que, sauf de rares exceptions, il a traduit intégralement les sūkta en leur laissant leur unité. M. Geldner

(1) « Je règne sur la future (*upamá r*) forme d'existence des hommes ».

qui visait moins à faire connaître le vieux recueil qu'à exemplifier les mythes et les croyances, a si bien déchiqueté les originaux que telle de ses pages est formée de fragments empruntés à treize ou quatorze pièces différentes.

Si l'on doit féliciter M. Hillebrandt d'avoir respecté l'économie traditionnelle des hymnes, on pensera peut-être qu'il aurait pu, sans inconvénient, faire une concession à ceux qui, dans le Veda, cherchent surtout les idées des tribus védiques. Un livre de ce genre devrait toujours être pourvu d'un index de tous les termes religieux, dans la langue originelle et en traduction, avec la liste des passages où ils se trouvent. Il est naturel que l'auteur de la *Vedische Mythologie* et de la *Ritual-Litteratur* s'intéresse surtout aux dieux et aux rites. Dieux et rites, cependant, ne font pas à eux seuls toute la religion. Ce serait rendre un service aux travailleurs que de leur signaler tous les passages où il est question de *brahman*, *tapas*, *dharman*, *ṛta*, *vrata*, *satya*, *māyā*, *śraddhā*, *enas*, *prāṇa*, *ātman*, etc. Une table de ce genre est même d'autant plus nécessaire que les mots sanscrits ne sont pas toujours rendus par les mêmes équivalents allemands (1). Si, dans une seconde édition, le livre du savant professeur de Breslau pouvait être complété dans ce sens, il réaliserait davantage le programme établi par l'Académie des Sciences de Goettingue : « la recherche philologique, historique et littéraire frayant la voie à la science des religions et se mettant à son service ».

PAUL OLTRAMARE.

* * *

E. MEYER. *Histoire de l'antiquité.* Tome premier. *Introduction à l'étude des sociétés anciennes*, traduit par M. DAVID. Paris, Geuthner, 1912. In 8°, VIII-284 pp.

L'*Histoire de l'antiquité* de M. E. Meyer occupe une place fort honorable à côté des travaux similaires de Rawlinson, de Maspero

(1) Un exemple : dans le même vers, le génitif *bráhmaṇo* et l'acc. *bráhma* sont rendus, le premier par brahmans, le second par Zauberwerk (III, 29, 15).

et de Morgan. Une érudition de bon aloi s'y allie à une critique avertie ; les références bibliographiques trahissent le souci d'être *up the date*, et sont choisies de façon à faciliter le contrôle ; l'exposé s'appuie sur les faits et laisse peu de place aux théories hasardeuses et aux systématisations hâtives.

Le premier volume est, comme le sous-titre en fait foi, une introduction à l'étude des sociétés anciennes, divisée en trois sections : l'évolution politique et sociale, l'évolution intellectuelle, l'histoire et la science historique.

La deuxième section contient une série remarquable de conclusions intéressant l'ethnologie religieuse. Plusieurs de ces conclusions méritent d'être méditées. Ainsi, au sujet de la théorie, fort répandue de nos jours, qui considère le totémisme comme la racine et la plus ancienne forme de la vie religieuse, l'auteur déclare résolument : « Il n'est pas vrai que la divinité naisse du culte animal ; c'est inversement le culte animal qui naît de la conscience d'une dépendance à l'égard de puissances vivantes ». Au surplus, cette théorie « postule que les animaux qui passent pour sacrés ne doivent pas être tués ni mangés par les hommes. Or c'est précisément le contraire qui a lieu : les animaux qui ne sont pas mangés, comme le porc chez les Sémites et en Asie Mineure, loin d'être sacrés, sont impurs ; ils sont détestés comme des êtres absolument profanes, quelquefois comme formes d'apparition des ennemis des dieux », p. 119 sq.

Non moins remarquable est la réfutation que M. Meyer fournit du mânisme, opinion régnante, qui fait dériver du culte des morts, de l'adoration des ancêtres, la croyance aux dieux vivants. Cette opinion, dit-il en substance, p. 131 sq., confond trois conceptions tout-à-fait distinctes, à savoir la croyance à l'action bienfaisante des ancêtres, l'idée que l'âme possède des forces considérables au moment où elle sort du corps, et enfin, une conception totalement différente, d'après laquelle les dieux vivants sont considérés comme les procréateurs et les ancêtres des groupements humains qui les adorent.

Une question plus délicate est celle des rapports qui existent entre la religion et la morale. L'auteur s'en explique longuement, p. 146 sq. ; il conclut que c'est une erreur de croire que la

civilisation et la morale reposent sur la religion. Cette affirmation nous semble trop absolue. Sans doute, la conservation et le développement des préceptes de morale, dépendent de facteurs qui n'ont rien de spécifiquement religieux ; tels l'hérédité, le milieu, et surtout l'utilité ; ils subissent l'influence de l'évolution sociale plus qu'ils ne la dirigent ; enfin, il peut y avoir danger pour la morale même à chercher dans la légende des dieux des exemples à imiter. Il n'en reste pas moins vrai que toute religion a des exigences morales, et que, dans les sociétés anciennes, les préceptes de morale ont été édictés au nom de la divinité.

La traduction du volume, que nous devons à M. David, est remarquablement fidèle ; et cette qualité rachète le manque d'élégance que, par endroits, on peut y constater.

C. v. C.

* * *

S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen.* Berlin, Weidmann, 1913. xii-573 pp. 8° avec 36 illustrations et cinq planches hors texte.

Après les livres récents de M. M. Hirt (*Die Indogermanen*, Strasbourg, 1905-1907), Schrader (*Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 3e éd. Iéna, 1906-1907), Ed. Meyer (*Geschichte des Altertums*, I, 2e éd. 1907-1909), pour ne parler que de ceux-là, on pouvait se demander s'il était bien besoin de publier encore un ouvrage d'ensemble sur la question indo-européenne. M. Feist lui-même avait exposé une partie de ses idées dans son travail *Europa im Lichte der Vorgeschichte und die Ergebnisse der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft* (1). Il ne manquait donc pas, surtout en Allemagne, de publications relatives aux origines indo-européennes, même si l'on néglige toutes celles qui abordent les mêmes questions en faisant abstraction du point

(1) Berlin 1910 (*Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie*, 19).

de vue linguistique pour s'attacher uniquement à l'archéologie. Nous pensons néanmoins que M. Feist a eu grandement raison de nous donner cette nouvelle synthèse et, sans être prophète, nous n'hésitons pas à lui promettre beaucoup de succès. L'auteur s'est adressé au grand public ; il a pris la peine d'être clair dans ses conceptions comme dans son exposé et il n'a rien négligé pour se faire apprécier par un cercle de lecteurs aussi étendu que possible. Il y a, je crois, pleinement réussi et cela sans sacrifier les solides qualités de fond, cette *Gründlichkeit* que l'Allemagne considère avec raison comme la première vertu du savant. Dans le domaine des hypothèses préhistoriques, l'imagination constructive joue un rôle considérable et les perspectives que le travailleur voit s'ouvrir devant lui sont bien faites pour donner le vertige, Malheur à celui qui n'a pas, comme M. Feist, un sang-froid intellectuel à toute épreuve, un jugement critique toujours sûr de lui-même ! On voit des savants succomber aux tentations les plus bizarres : M. Kossina fait du chauvinisme archéologique et prouve par $a + b$ que toutes les merveilles de l'art de Crète ne valent pas les armements barbares des bords de la Baltique. En effet, ceux-ci sont germaniques ! M. Feist s'est gardé d'être original de cette manière-là. Il serait très injuste de dire qu'il n'y a dans son ouvrage qu'une disposition, un groupement nouveau de faits déjà anciennement connus. Mais, au souci de ne rien omettre de ce qui dans les découvertes récentes pouvait jeter quelque lumière sur les anciens problèmes, l'auteur allie celui d'un modeste bon sens qui l'empêche de se pousser au premier rang et de mettre en vedette les aperçus qui lui sont personnels. En réalité, c'est la seule méthode à suivre ; les questions infiniment embrouillées auxquelles on se heurte à propos de la « civilisation, de l'expansion et de l'origine des Indo-européens » exigent impérieusement la collaboration de nombreux chercheurs ; le travailleur isolé qui se flatterait de dominer toute la matière s'abandonnerait à une dangereuse illusion. Le danger est ici précisément dans la trop grande originalité.

Depuis un peu plus de cinq ans, il y a un fait nouveau dans le domaine indo-européen, c'est le déchiffrement du tokharien. Le Turkestan oriental a donc été indo-européen. Si nous en croyons

M. S. Lévi (1), la ville de Koutcha a été indo-européenne de langue pendant un bon millier d'années au moins. En tout cas, l'histoire de ces régions ne peut manquer de s'éclairer depuis que l'archéologie et la linguistique se donnent la main pour lui arracher ses secrets. M. Feist n'a eu garde d'oublier de nous parler du tokharien. Le frontispice de l'ouvrage nous donne un beau fac-simile en couleur d'une peinture murale des environs de Tourfan, représentant deux adorateurs du Bouddha, tous deux auréolés d'un nimbe et attestant, par la diversité bien accusée de leur type, la variété des races que l'on rencontrait alors comme aujourd'hui au Turkestan. Dans tout l'ouvrage les formes tokhariennes, que M. Feist a pu citer en grand nombre grâce à l'obligeance de M. Sieg, l'un des auteurs du premier déchiffrement, illustrent d'exemples nouveaux des correspondances bien connues ou apportent leur confirmation précieuse à des conceptions inédites. Si jusqu'ici certains historiens, comme M. Edouard Meyer, avaient fait une place au tokharien dans leurs constructions, ç'avait été un travail forcément hâtif au lendemain de la découverte. Aujourd'hui le dernier mot n'est pas dit, tant s'en faut, sur l'Asie centrale ; mais les faits se présentent déjà avec une certaine perspective et M. Feist n'a rien négligé pour initier ses lecteurs à cet aspect nouveau du problème.

L'ouvrage est divisé en cinq sections : A. La linguistique indo-européenne et l'archéologie. B. Linguistique et préhistoire. C. La civilisation indo-européenne. D. Les peuples voisins des Indo-Européens. E. Le domaine linguistique indo-européen et la question de l'habitat primitif. — Tout ce qui est dit dans la première section (A) est excellent de clarté, de précision, de saine critique linguistique. Rien de mieux adapté à un public préparé, déjà instruit, mais qui n'a pas une idée nette de ce qu'est l'indo-européen. Il en est de même sans doute au point de vue de l'archéologie pour laquelle nous devons laisser le jugement à de plus compétents. La deuxième division (B) touche à l'un des points les plus délicats de ces questions éminemment complexes :

(1) *Le tokharien B langue de Koutcha*, Journal Asiatique, 11e s. t. II, sept.-oct. 1913, p. 311-380.

la conciliation des données de l'histoire ou de la pré-histoire avec celles de la linguistique. M. Feist place vers 2500-2000 avant J.-C. la fin de la période indo-européenne commune, ce qui rattache celle-ci au début de l'âge du cuivre pour la majeure partie de l'Europe (fin de l'âge de la pierre vers 3000). Il insiste à diverses reprises sur l'apparition tardive des langues et des cultures indo-européennes. Ce n'est pas au début de l'histoire du globe, c'est comme successeurs de bien d'autres peuples et d'autres civilisations que les Indo-Européens nous sont connus. Ce point de vue n'est pas fait pour rendre la solution du problème plus aisée, mais ce n'est pas en niant la difficulté qu'on la fera disparaître. Il y a beau temps que les linguistes se sont rendu compte que leur science ne les intruisait pas sur les origines du monde. Mais M. Feist n'a pas tort d'insister sur cette vérité, trop souvent perdue de vue par des savants étrangers à la science du langage. — La civilisation des Indo-Européens (C) a été maintes fois décrite. On connaît le procédé : l'étymologie reconnaît l'identité de mots comme lat. *māter*, gr. μήτηρ, v. h. all. *muoter*, slave *mati*, etc.; de même les mots qui signifient *père, frère, sœur* se rencontrent partout identiques, et on en conclut que la famille indo-européenne était fondée sur le mariage, que son organisation était patriarcale, etc. Le danger vient de la difficulté d'interprétation des vocables apparentés. Ceux-ci peuvent avoir subi des modifications de sens telles qu'il soit impossible de remonter à la signification primitive. En général, M. Feist est fort prudent, mais il va sans dire qu'on peut n'être pas toujours de son avis. Il n'est pas exact que got. *guma*, v. h. all. *gomo* doivent se traduire « Mensch », car ces mots rendent régulièrement ἀνήρ, *vir* (p. 98); πότνια ne signifie pas épouse malgré sa parenté avec πόσις (p. 103). Ces petits détails, sans importance dans les deux exemples cités, peuvent en acquérir dans d'autres cas moins clairs et infirmer d'autant la conclusion. M. Feist s'abstient de représenter la grande famille patriarcale, groupant la descendance dans la ligne uniquement masculine, comme le type par excellence de la famille indo-européenne. Il insiste sur la possibilité de relations entre parents par les femmes, il admet les cognats à côté des agnats. Il a, je crois, parfaitement raison. Dans toutes ces

questions, la reconstitution n'aboutit malheureusement qu'à des généralités. Le barbare ou le demi-civilisé à un certain stade de culture ressemble en une foule de points au barbare voisin. Le détail individuel et pittoresque nous échappe. M. Feist a eu le bon goût de ne s'aventurer que le moins possible sur le terrain de la spéculation religieuse ; je n'ai noté qu'un petit nombre d'emplois du mot *totem*, un terme qui devrait être « tabou » dans tout ouvrage scientifique qui ne traite pas ex-professo des sauvages modernes. Il ne faut d'ailleurs pas dédaigner les éléments fournis par les peuples primitifs : on comprend mieux δόρυ, « bois » et « lance », quand on sait qu'il y a encore aujourd'hui des lances dont la pointe est en bois durci au feu, et M. Feist est très richement documenté sur les us et coutumes des tribus sauvages. Mais il est bien difficile d'atteindre les idées rien qu'avec des mots isolés. Le grec θεός diffère de *deus*, nous le savons depuis longtemps. Mais l'étymologie qui a cours actuellement et qui rattache le mot à une racine **dhewes-* « souffler » (attestée en lituanien, en slave, en germanique) rabaisse l'idée de θεός à celle de génie malfaisant, c'est-à-dire à la conception de l'animisme. Les Grecs ont-ils été animistes ? Les étymologistes le prouveront par la science des religions, les « religionnistes » par l'étymologie. Mais celle-ci n'est pas absolument sûre, car *θϝεσός n'est que l'une des formes qui ont pu aboutir à θεός. On voit dès lors le cercle vicieux. Que dirons-nous d'étymologies tout à fait conjecturales, all. *Gott* = skr. *huta-* « invoqué, appelé par une conjuration magique » (le mot germanique, primitivement neutre, a pu désigner à l'origine n'importe quel objet, idole, fétiche, amulette), ou complètement fausses comme κένταυρος, skr. *gandharva-*, qui valent beaucoup moins que l'ancienne équivalence θεός = *deus*, laquelle était satisfaisante au moins par le sens (1). M. Feist n'ignore évidemment pas ces impossibilités étymologiques. Mais, citant les rapprochements en question, il se devait de les condamner absolument. Nous regrettons qu'il ne l'ait pas fait.

(1) L'équivalent grec de *gandharva* pourrait être par exemple *κανθαρρος en éolien : celui de κένταυρος en sanscrit, *cantora* ou quelque chose d'approchant. Quant au sens, il ne semble pas qu'il y ait le moindre rapport.

Nous ne dirons qu'un mot de la section consacrée aux peuples voisins des Indo-Européens (D) Elle contient nombre de détails intéressants, qu'on ne trouve pas partout exposés avec la même clarté et le même souci de documentation judicieuse. Encore une fois le lecteur pourra s'illusionner ; il s'imaginera que nous sommes beaucoup mieux informés sur les Ligures, les Ibères, les Etrusques que nous ne le sommes en réalité. Les « arguments » que l'on apporte ici sont des hypothèses, et le spécialiste le plus averti peut à peine apercevoir la nuance qui sépare la théorie la plus plausible de la conjecture hasardée ; mais il est impossible d'en user autrement.

Nous avons hâte d'arriver aux derniers chapitres, où est traitée la question de l'habitat primitif et du domaine actuel des langues indo-européennes. Un argument essentiel dans les raisonnements de M. Feist est sa conception de la *Lautverschiebung* germanique. Comparé aux langues slaves et surtout aux idiomes de la Baltique (lituanien), qui l'avoisinent immédiatement, le germanique le plus ancien se présente à nous comme un indo-européen très évolué, très transformé ; la permutation des consonnes (*Lautverschiebung*), la chute des syllabes finales, le vocabulaire, dont un tiers au moins est non indo-européen, tout cela met le germanique à part des autres groupes indo-européens et il ne saurait par conséquent prétendre à représenter fidèlement la tradition ininterrompue de la langue-mere. Or c'est ce que l'on a fait trop souvent. On a cru que le Germain blond, aux yeux bleus, de haute taille, dolichocéphale, représentait l'Indo-Européen ; l'Allemagne du nord ou la Scandinavie, qui au point de vue archéologique présentent des traces nombreuses d'une ancienne culture, seraient la patrie de tous les Indo-Européens. M. Feist se prononce délibérément contre cette opinion ; il insiste avec raison sur la différence qu'il faut faire entre les concepts « race » et « langue », et revient après tant d'autres à l'Asie centrale comme berceau de notre famille linguistique. Nous n'essayerons pas de reproduire en résumé ses arguments de crainte de les affaiblir. Sans être absolument convaincu de leur valeur, nous ne pouvons qu'admirer la façon séduisante dont ils sont présentés et la critique judicieuse de l'auteur sur toutes les opinions adverses. Nous dirons cependant un mot d'un détail mis en lumière par M. Feist. Les Indo-Européens connaissent-ils la mer? Oui, dira-t-on, car le lat. *mare*, got. *marei*, irl. *muir*, slav. *morje*, etc.,

ont le sens de mer et remontent à l'indo-européen. Non, répond notre auteur, aucun de ces mots ne désigne la vraie mer, l'Océan, mais ils signifient originairement « étendue d'eau, marais » ; ce sont au contraire des mots sans attaches indo-européennes comme got. *saiws* (1). gr. *θάλασσα*, qui apparaissent plus tard pour désigner la mer. Donc, dit M. Feist, il ne faut pas chercher l'habitat primitif dans les régions maritimes de la Baltique, de la mer Noire ou même aux bords de la Caspienne.

L'ouvrage se termine par une quarantaine de pages d'index : liste des mots cités dans chaque langue indo-européenne, table alphabétique des matières traitées. La forme de lexique adoptée par M. Schrader dans un livre analogue (*Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Strasbourg, 1901) offre de réels avantages ; tous les travailleurs seront reconnaissants à M. Feist d'avoir complété son ouvrage en le munissant de ces répertoires aussi indispensables que commodes (2). JOSEPH MANSION.

---

(1) Notons cependant que *saiws* traduit λιμνή « étang, lac » et désigne des marais (paludes) dans le document de Naples.

(2) Quelques observations de détail. P. 54. Lire (ahd.) Plur. *taga* (la quantité de l'*a* final au nom. et acc. pl. des thèmes en *-a* du v. h. all. est inconnue). P. 57. L'apophonie quantitative *e* : *o*, λέγω, λόγος n'a aucun rapport certain avec le ton. Je ne vois pas l'utilité qu'il y a à citer cette hypothèse indémontrable dans un ouvrage qui n'est pas destiné aux spécialistes. P. 78 n. et 229. Le rapport *testa* : *texo* est bien douteux, si séduisant soit-il. P. 101 ὀδούς. Cette forme récente devrait disparaître de nos dictionnaires, cf. Solmsen, *Beiträge z. griech. Wortforschung*, p. 30 et suiv. P. 142. Le grec ἄστυ n'ayant nulle part le digamma, l'identification avec skr. *vastu* est douteuse. P. 170. I.-e. **agros* étant parent de **ago* « pousser des bestiaux » a dû signifier pâturage avant de prendre le sens de « champ ». Le mot ne prouve donc rien au point de vue de l'agriculture. P. 271. Est-il bien sûr que *vi-* dans *viginti*, ϝίκατι signifie **(d)wi-* « deux » ? La chose ne saurait se démontrer. P. 272. On emploie en Belgique *septante* et *nonante* mais *octante* y est inconnu. P. 412 v. h. all. *halon* ne signifie pas appeler, voir notre article dans les *Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur*, 33, (1908), p. 547-570. P. 417. M. Feist est-il certain que tous les indianistes placent Pāṇini au IVe siècle *après* Jésus-Christ ? — Fréquemment je trouve les mots *dravidisch* et *tamil* employés comme si toute l'Inde non aryenne était dravidienne. On sait que ces mots ne s'appliquent proprement qu'à une partie de la population du sud du Dékhan. P. 439. Lire : der *Niederländer* ou *Flamländer* Busbecq (au lieu de *Holländer* : il était originaire de Bousbecq dans la Flandre française actuelle, une région qui n'a jamais passé pour hollandaise).

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXXIII

LOUVAIN

1915-1916

NOTE AU LECTEUR

Je ne suis rassuré qu'à demi sur le sort des deux cent vingt-cinq pages qui constituaient le troisième et le quatrième cahier du Muséon pour 1914. Le bon à tirer était donné dans les premiers jours d'août, et on peut craindre que tout n'ait péri dans l'incendie des ateliers du probe et vaillant imprimeur du Muséon, J. B. Istas. Ainsi auraient disparu une étude du Père V. Scheil sur Gobrias dans Xénophon et les cunéiformes;—c'était la première contribution du savant Dominicain à notre journal et la planche qui l'illustrait sera peut-être difficile à rétablir;—un article sur une langue de l'Amazone (carte, lexique, grammaire) d'un de nos fidèles amis, M. Rivet; un compte rendu étendu du livre de M. Moulton par M. A. Carnoy, dans lequel notre collaborateur définissait avec précision l'état actuel de la recherche avestique; un article de M. König, le théologien de Bonn, sur la controverse pan-babylonienne; enfin, la traduction du quatrième chapitre de l'Abhidharmakoṣa,—le chapitre de l'Acte,—à laquelle j'avais consacré de longues veilles, encouragé et aidé de toute façon par le Dr Palmyr Cordier; fin juillet, mon excellent ami me retournait les dernières épreuves, minutieusement corrigées; on sait que, fait prisonnier en Alsace dans les premiers engagements, odieusement maltraité, il mourait, quelques jours après, à l'hôpital de Besançon.

Si, malgré ce deuil, qui m'est bien pénible, malgré tant de désastres et cette sorte d'impiété de vouloir vivre malgré les destins, je me décide, en l'absence de M. Ph. Colinet, à continuer la publication du *Muséon*, c'est parce que mes amis MM. A. Carnoy et P. van den Ven pensent que la plus modeste preuve de l'activité belge a quelque prix aujourd'hui; parce que la générosité de Cambridge, la générosité de la Cambridge Philological Society et de l'University Press, approuve leur manière de voir et vient à la rencontre de leur zèle. De nombreux maîtres de l'Université de Louvain, avec le concours de quelques Liégeois et de quelques Gantois, ont organisé des leçons pour les jeunes exilés. Il paraît que la publication de la plus ancienne revue de Louvain complétera cette entreprise et sera un signe de la vitalité de l'Université belge.

Ces considérations me faisaient un devoir de continuer l'œuvre que M. Ph. Colinet et moi nous avons recueillie des mains de C. de Harlez, et qui, sinon brillante, fut du moins utile à nos études. Nous serons désormais très fidèles à notre vieux programme, excluant l'américanisme, la controverse biblique, la philologie classique, tout ce qui ne rentre pas dans le cadre des Congrès des Orientalistes. On sait que les études byzantines, sous le nom de "Grèce et Orient," y ont pris une place très justifiée.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

Janvier 1915.

UN PROBLÈME DE L'ONTOLOGIE BOUDDHIQUE. L'EXISTENCE ULTRA-PHÉNOMÉNALE[1]

I. *L'au-delà du monde.*

Les théologiens du bouddhisme ont enseigné que la réalité vraie ne doit pas être cherchée dans le phénomène : tout ce qui est phénoménal est vide, sans existence propre. Ont-ils entendu nier ainsi toute espèce de réalité ? Quelques-uns, peut-être ; mais non pas tous. Dans d'importantes écoles, le nihilisme radical a été atténué soit par la théorie de l'ultra-phénoménal, *lokottara*, soit par celle de l'existence absolue, *tathatā*. Nous ne nous occupons ici que de la première de ces deux doctrines.

Nos sens et notre entendement sont bornés ; leur portée limite le champ de notre connaissance. Toujours changeants, ils ne peuvent atteindre que le phénomène instable. Bien téméraires, en vérité, ceux qui, sans autre moyen d'investigation, émettent des "opinions" sur le monde et sur la vie ! Les auteurs d'hérésies sont des présomptueux qui, ne sachant ni ce qui est vrai, ni ce qui est faux, discutent avec assurance et disent : "Voici la vérité, voilà l'erreur."—"Il y eut une fois dans la ville de Śrāvastī, un roi qui donna cet ordre à l'un de ses serviteurs : Va, rassemble tout ce qu'il y a d'aveugles dans la cité, et amène-les ici.—Fort bien, Seigneur.—Quand le serviteur eut fait ce qu'on lui avait commandé, le roi lui dit : Place maintenant devant eux un éléphant. Le serviteur conduit l'un des aveugles vers l'animal, lui fait toucher la tête, et dit : Voilà ce qu'est un éléphant. Aux autres, il fait toucher le corps, ou les oreilles, ou les défenses, ou le pied, ou la queue, ou la houppe de poils qui termine la queue, disant chaque fois : Voilà ce qu'est un éléphant.—Puis, le roi vint vers les aveugles et leur dit : Eh bien ! vous savez maintenant ce que c'est qu'un éléphant ?—Sans doute, Seigneur.—Dîtes-moi ce que c'est.—Alors celui qui avait touché la tête, dit : Un éléphant ressemble à une grosse cruche ronde. Celui qui avait touché les oreilles, compara l'animal à un van ; un troisième, à un soc de charrue, etc. Et au grand amusement du roi, ils se disputaient, disant : Voici ce qu'est un éléphant ; voilà ce que

[1] Extrait et adapté du deuxième volume de *l'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde.*

n'est pas un éléphant.—Il en est de même des hérétiques[1] : aveugles et sans yeux, ils se disputent et disent : Ceci est vrai ; tout le reste est faux.—A cette occasion, le Bienheureux fit entendre cette parole solennelle: Il y a des ascètes et des brahmanes qui s'attachent aux objets sensibles ; ils argumentent ; ils se querellent. Ces gens-là ne voient qu'un seul côté des choses[2] " (*Udāna*).

Mais de ce que mille aveugles de naissance, même s'ils unissent leurs efforts, sont incapables de dire ce que c'est qu'un éléphant, il ne suit pas qu'il n'y ait pas d'éléphant ; il ne suit pas non plus qu'un individu doué de la vue ne puisse connaître un éléphant. Y a-t-il des réalités qui soient au-delà des choses transitoires et caduques ? y a-t-il des saints, des voyants qui puissent nous garantir l'existence de ces réalités ? Enregistrons quelques-uns des témoignages que nous apportent les écritures bouddhiques sur ce sujet.

Voici d'abord un apologue que conte un des "dialogues" de la Longue Collection. Il peut faire pendant à celui des aveugles et de l'éléphant. Un prince, nommé Pāyāsi, demande au vénérable Kumāra Kassapa comment il peut savoir qu'il y a 33 dieux et que ces 33 dieux ont une vie extrêmement longue. "Nous n'avons, lui dit-il, aucune raison de vous croire, quand vous affirmez l'existence de ces dieux." "Vous faites, prince, comme un homme aveugle de naissance qui ne peut voir que tel objet est noir ; tel autre blanc, bleu, rouge, jaune ou brun, qui ne voit ni les étoiles, ni la lune, ni le soleil, et qui dit : Personne ne peut voir ces objets. Je ne les connais pas. Ils n'existent pas...L'autre monde ne peut pas, comme vous le croyez, être vu avec un œil de chair. Mais les ascètes et les brahmanes qui habitent les solitudes silencieuses de la forêt et qui sont pleins de vigilance, d'ardeur, d'application, purifient en eux l'œil divin, et, par cet œil divin, voient ce que ne voient pas les hommes, ce monde et l'autre monde, et les êtres qui, pour renaître, n'ont pas besoin de parents" (*Dīgha-Nik.*, vol. II., p. 328, sq.). Un autre Sutta du même recueil, qui énumère toutes les théories qu'on a émises ou qu'on pourrait émettre sur l'âme, fait suivre chaque article de cette phrase : "O bhikṣu, le Tathāgata sait quelles conséquences ces opinions auront sur la destinée de ceux qui s'y attachent. Il le sait, et de plus il sait quelque chose de supérieur à cela. Parce qu'il a cette connaissance, il n'est pas infecté par ces opinions, et comme il a par lui-même appris à connaître la délivrance et reconnu, selon la vérité, la naissance et la fin des sensations, leur attrait et leur misère, et la manière de s'en affranchir, il est complètement libéré" (*ib.*, vol. I., p. 16). "Il sait quelque chose de supérieur à cela," *tato uttaritaraṃ pajānāti* : cette connaissance supérieure à celle que l'on peut obtenir par l'usage des sens et du raisonnement, c'est la

[1] *Aññatitthiya.* [2] *Ekaṅgadassī.*

sagesse ultra-phénoménale, *lokottarā prajñā.* Religieuse et mystique, elle n'est cependant pas encore la vision pure et parfaite de l'être absolu. Elle a pour contenu "la vérité contingente des yogin," *yogi-saṃvṛtisatya*[1].

Quand arrive-t-on à connaître le dharma ultra-phénoménal ? Un de ces textes de l'Abhidharma-Piṭaka dans lesquels la doctrine a été systématisée sous une forme assez semblable à celle des catéchismes occidentaux, la Dhamma-Saṅgaṇi (§§ 277 sqq.), donne à cette question la réponse que voici : On connaît le *lokuttara* dans la contemplation extatique, dans un *dhyāna* "qui a pour caractère l'évasion et qui marche à la démolition[2]," évasion du *loka,* démolition de l'édifice lentement construit par le saṃsāra ; un *dhyāna,* enfin, qui procure "la certitude de connaître l'inconnu."—Cette définition indique quel sera l'aboutissement du travail à faire. Quant au point de départ, c'est le loka lui-même : on arrive par le monde à triompher du monde.

Il est nécessaire de justifier cette dernière proposition, car elle implique une vue particulière de la relation qui existe entre la vie religieuse et la vie profane. Quelques textes établiront, je pense, que celui qui donne l'enseignement et celui qui le reçoit opèrent avec les moyens que le monde, le saṃsāra, leur fournit, et cela jusqu'au moment de "l'évasion" complète du disciple. "Pour enseigner le dharma, les Bienheureux ne s'écartent pas de la 'vue' mondaine" (*Madhyam. vṛ.*, p. 75). "Douée de toutes les sortes d'excellences, la voix du Bouddha, pour faire connaître la vérité, utilise, en manière d'exemples, toutes les choses du monde ordinaire" (*Mahāyānasūtrālaṃkāra ṭ.* XII., 9) et, d'une manière générale, la parole des Grands Êtres se fait entendre par toute espèce de formes, arbres, instruments de musique, etc. (*ib.* XII., 4), si bien que la nature entière porte témoignage de leur enseignement. Quant au simple bodhisattva, la "triple concentration" qui le libérera appartient aussi à l'ordre des choses contingentes. Asaṅga le déclare expressément ; et même il se croit obligé d'ajouter que, pour mondaine que soit cette concentration, elle n'est pas fausse, puisqu'elle procure la connaissance transcendante (*ib.* XIII., 1). Nous voici donc bien avertis: si le transcendant est au-delà du monde, il ne s'oppose pourtant pas au

[1] *My. Śraddh. Ś.*, p. 112, trad. Suzuki.

Selon l'un des livres de la secte Yogâcāra, il y a lieu de distinguer quatre sortes d'existence et, parallèlement, quatre degrés de la connaissance : 1° la réalité mondainement connue, *loka-prasiddha-tattva,* c'est la connaissance immédiate, telle qu'elle trouve son expression dans le langage ordinaire ; 2° la réalité établie sur des preuves, *yukti-prasiddha-tattva* ; elle est connue par le raisonnement travaillant sur les données des sens ou celles de la tradition ; 3° la vérité religieuse, partant elle aussi du phénomène, mais épurée et salutaire ; 4° la vérité parfaite, qui a pour objet la *tathatā* (*Bodhis. Bhūmi,* dans *Muséon,* N. S., vol. VII. p. 221). Nous nous occupons maintenant de la troisième.

[2] *Niyyāntika ; apacayagāmī.*

monde, et ce n'est pas une différence essentielle qui les sépare l'un de l'autre.

Les mots et les idées appartiennent au monde du phénomène; l'ultra-phénoménal est *akalpa*, et comme tel, échappe à toute représentation. Il est donc inutile d'en chercher une définition dans les textes. L'appeler "l'autre moitié," *parârdha*, ou même le non-monde, *aloka*, c'est l'envisager par rapport au *loka*[1], ce n'est pas dire ce qu'il est en lui-même.

Si nous ne pouvons nous faire directement une idée de ce que les bouddhistes ont mis sous ce terme de *lokottara*[2], il est du moins deux ou trois questions connexes auxquelles nous essayerons de répondre. Il n'est pas sans intérêt de savoir si cette notion est venue modifier quelques-unes des doctrines fondamentales—négation de l'âme et nature propre du Bouddha—, et si l'on a considéré la transcendance comme un caractère spécifique de ce qui était religieux.

II. *Le lokottara et l'âme.*

Nous le savons, il n'y a pas d'âme, c'est-à-dire de principe permanent, dans la forme, ni dans aucun des quatre autres *skandha*, et tout ce qui est formé d'agrégats est nécessairement périssable. Le Bouddha a-t-il du moins laissé entrevoir la possibilité de l'existence d'une âme indépendante des agrégats et du monde phénoménal?

C'est là une question fort délicate. Si nous nous en tenons aux textes qui sont censés exposer le plus fidèlement l'ancienne doctrine bouddhique, nous devons reconnaître qu'ils ne nous donnent pas le moyen de résoudre le problème avec une suffisante certitude. Il en est qui semblent faire allusion à des réserves, d'un caractère tout métaphysique, que le Bouddha aurait formulées à propos de l'âme, mais ces passages sont souvent obscurs, et l'on risque de les interpréter avec trop de complaisance pour une théorie préconçue.

Confrontons du moins quelques-uns des témoignages que nous avons à notre disposition.

Notons d'abord un curieux passage du Mahā-Nidāna-Sutta. Après avoir déclaré qu'on ne doit pas dire: la sensation, c'est le moi; ni: le

[1] Voir *M. S. A.*, VIII. 2 et XIX. 23.

[2] La secte à laquelle appartient le Mahāvastu est celle des *Lokottaravādin*. Il ne faudrait pas conclure de son nom que la doctrine du lokottara l'ait caractérisée à l'exclusion de toute autre école. Nous savons que les moines de la Montagne d'Orient (les Pūrvaśaila) affirmaient aussi l'existence de l'ultraphénoménal. Ce fut également le cas des Sautrântika et de bien d'autres sectes. Ce que signifie probablement l'appellation de Lokottaravādin, c'est que ceux qui l'ont portée ne croyaient pas qu'il y eût, pour l'être en général et pour le Bouddha en particulier, une forme supérieure à l'existence suprasensible pour le premier, et au corps glorieux pour le second.

moi a la sensation, le moi a pour attribut la sensation,—le Bouddha rejette aussi la thèse d'après laquelle la sensation ne serait pas le moi, et le moi ne serait pas doué de sensation. "Pourquoi cela? Parce que là où il n'y a pas de sensation, il n'y a pas non plus de "je suis[1]" (A).

Un autre discours du Bouddha nous fait connaître une série de thèses rejetées les unes après les autres comme insuffisantes. "Il y a, disait-il, des ascètes et des brahmanes qui enseignent que l'âme (*attā*) est, après la mort, douée de perceptions, exempte de défectuosités. Le moi qui perçoit peut être matériel ou immatériel; ou à la fois matériel et immatériel, ou à la fois ni matériel, ni immatériel; doué d'une perception simple ou complexe, limitée ou infinie; ce qui est certain, c'est qu'après la mort l'âme perçoit, et qu'elle est exempte de défectuosités. Voilà ce que certains appellent l'affranchissement, l'intégration de la conscience[2], la pureté absolue[3]. Mais le Tathāgata sait ceci: Quelle que soit, d'entre ces perceptions, celle qui semble épurée, excellente, supérieure, non-pareille, que ce soit une perception de la matière ou de l'immatériel, une perception simple ou complexe, que le contenu de cette perception soit "il n'est rien," et qu'on déclare le domaine de la non-existence-de-quoi-que-ce-soit comme étant l'infinie pureté,—cette perception est confectionnée; elle est grossière. Or, il y a une chose qui est, c'est la suppression de tout ce qui est composé. Le Tathāgata sait qu'il en est ainsi, et voit le moyen de se soustraire aux conformations; c'est pourquoi il en est affranchi[4]" (B).

"D'autres enseignent que l'âme ne perçoit pas après la mort, puisqu'elle est dès lors guérie de ses imperfections. Ils contredisent ceux dont il vient d'être question. Et pourquoi cela? Parce qu'ils disent que la perception est une maladie, un abcès, une plaie, et qu'il n'y a de paix et d'excellence que là où il n'y a pas de perception. Mais si un ascète ou un brahmane dit: J'enseignerai la venue et l'allée, la disparition et la production, le développement et l'agrandissement de la conscience[5], en dehors de la forme, de la sensation, de la perception, des conformations, le Tathāgata, lui, sait que cela n'est pas possible. Il sait que ceci est composé et grossier, il sait qu'il y a toujours suppression des composés. Et parce qu'il sait qu'il en est ainsi, et qu'il voit le moyen de se soustraire aux conformations, il en est affranchi" (C).

"Il y a aussi des ascètes et des brahmanes qui enseignent qu'après la mort l'âme exempte de défectuosités n'a ni la perception, ni la non-perception. Ils contredisent ceux qui la veulent percevante et ceux qui la veulent dénuée de perception. Et pourquoi? Ils disent: Qui affirme

[1] *Dīgha-N.*, vol. II. p. 67.

[2] *Upâtivattatam viññāṇakasiṇam.*

[3] *Āṇañja* (?).

[4] *Upâtivatto'ti.*

[5] Je supprime le mot *aññatra* devant *viññāṇassa*, et fais dépendre ce génitif des accusatifs *āgatim*, etc.

la perception, dit maladie, abcès et plaie ; qui affirme la non-perception, dit stupeur; il n'y a donc de paix et d'excellence qu'à condition d'avoir ce qui n'est ni la perception, ni la non-perception. Mais le Tathāgata sait ceci : Si des ascètes et des brahmanes enseignent qu'il suffit, pour atteindre ce but, de savoir comment sont formées les choses qu'on peut voir entendre, penser et discerner, ils font de vains efforts pour atteindre ce but. Car ce but ne saurait être atteint par l'acquisition de rien de ce qui est composé, il ne peut être atteint que par l'abandon de tout ce en quoi subsiste un reste de composition. Le Tathāgata sait que ceci est composé et grossier, etc., etc." (D).

"C'est parce qu'ils mettent leur confiance dans un au-delà[1] que les ascètes et les brahmanes formulent ainsi leur attachement : ainsi nous serons après la mort" (*Majjh. N.* vol. II., p. 229, sqq.).

"Or, en ce temps-là, cette coupable hérésie avait pris naissance dans l'esprit d'un moine nommé Yamaka : Voici comment je comprends la doctrine enseignée par le Bienheureux : après la dissolution du corps, le religieux qui s'est débarrassé de toute souillure, est annihilé, périt, n'existe plus.—Le vénérable Śāriputra se chargea de ramener Yamaka dans la saine orthodoxie. Il lui demanda : "Mon cher Yamaka, que t'en semble ? La forme, la sensation, la perception, sont-elles permanentes ou transitoires ?—Transitoires.—Ce qui est transitoire est-il bon ou mauvais ?—Mauvais.—De ce qui est transitoire et mauvais, peut-on dire : ceci est mien ; je suis ceci; ceci est le moi ?—Non, en vérité.—Comprenant cela, le disciple excellent prend en aversion ce qui est forme, sensation...Et par suite de cette aversion, il se trouve avoir fait ce qu'il avait à faire ; il n'est plus pour ce monde. Eh quoi ! Yamaka, regardes-tu la forme, la sensation, comme identiques au saint, ou le saint comme contenu dans la forme, ou le saint comme distinct de la forme ?—Non pas.—Est-ce que la forme, la sensation...sont en leur réunion le saint ?—Non.—Regardes-tu le saint comme quelque chose qui n'a ni forme,...ni conscience ?—Non.—Puisqu'il t'est impossible d'établir l'existence du saint *dans la vie présente*, est-il raisonnable que tu dises : Voici comment je comprends la doctrine enseignée par le Bienheureux... ?—Ami Śāriputra, c'est par ignorance que j'ai conçu cette coupable hérésie, mais maintenant que j'ai entendu l'enseignement du vénérable Śāriputra, j'ai renoncé à cette hérésie, et j'ai acquis la vraie doctrine[2]" (E).

Le deuxième des sermons du Majjhima-Nikāya expose que les *āsava*, les infections, se manifestent nécessairement en l'homme assez insensé pour envisager les choses qu'il devrait laisser de côté, et pour ne pas attacher sa pensée aux choses qu'il faut considérer. C'est être stupide, par exemple, que de se demander si et comment on a existé dans le

[1] Littéralement "un au-dessus," *uddhaṃsarā āsattiṃ...abhivadanti.*

[2] *Saṃy.-N.*, XXII. 85 (vol. III. p. 109, sqq.).

passé, si et comment on existera dans l'avenir, si et comment on existe dans le présent. Celui qui se livre à ces réflexions inutiles, tombera nécessairement dans une des six hérésies relatives à l'âme: j'ai une ame;—je n'ai pas d'âme;—par mon âme, je connais mon âme;—par mon âme, je ne connais pas mon âme;—mon âme peut être perçue;—elle subit actuellement les conséquences des actions bonnes ou mauvaises faites ici ou là;—mon âme est permanente, ne change pas, demeurera éternellement[1] (F).

Récapitulons: Il ne peut y avoir de moi particularisé ("je suis") que s'il y a sensation, contact du sujet conscient et d'un objet (A).—Celui qui enseigne que la mort laisse subsister un moi doué de perception, ne libère pas l'âme de la dualité, et, par conséquent, nie le salut (B).—Celui qui enseigne que la mort supprime la perception, mais laisse subsister un moi dénué de perception, affirme ce qui est impossible, car la conscience est liée aux autres agrégats (C).—Celui qui enseigne que la mort laisse subsister un moi doué de quelque chose qui n'est ni la perception, ni la non-perception, s'imagine, alors qu'il est encore dans le monde créé, pouvoir atteindre à ce qui n'est atteint ni par les sens, ni par l'entendement, ni par le raisonnement (D).—Puisqu'il est impossible de démontrer, dans la vie présente, l'existence du saint, c'est une damnable hérésie que de dire qu'il est anéanti par la mort[2] (E).—Enfin, si c'est une hérésie que d'affirmer l'âme, c'en est une aussi que de la nier; ces deux "opinions" sont également insensées et funestes (F).

Ce qui résulte de ces déclarations, c'est que la perception, la conscience, et tout ce qui individualise l'être, se meuvent dans le monde contingent; qu'en dehors de ce monde contingent, il ne peut y avoir d'existence personnelle; qu'il est insensé, pendant qu'on est incapable de pénétrer au-delà du phénomène, de dire: le moi est ceci ou cela;

[1] *Majjh. N.*, vol. I. p. 7, sq.

[2] Il convient de faire remarquer qu'en général on interprète autrement le dialogue de Śāriputa et de Yamaka. D'après M. de la Vallée Poussin, Yamaka est contraint de nier toutes les relations concevables entre le Bouddha et les formes visibles par lesquelles un bouddha se manifeste ou peut se manifester. Donc, le Bouddha n'existe pas; s'il n'existe pas, il ne périt pas non plus. Cette conversation serait le pendant de celle que Nāgasena eut avec Milinda: le Bouddha n'est qu'un nom (*Bouddhisme*, p. 171, sq.). M. Winternitz comprend le dialogue de la même façon, car il l'intitule: "Pas de moi, donc pas de destruction du moi." J'ai de la peine à croire que telle soit vraiment la portée de ce morceau. Quelle est, en effet, l'erreur que Śāriputra veut redresser chez Yamaka? Celle-ci: Mort, un saint n'existe plus. Le docteur lui démontre qu'il n'en sait rien, et ses deux thèses sont: un saint ne peut exister indépendamment des skandha; il ne doit pas être identifié avec les skandha. Je sais bien que beaucoup de dialogues suivent une marche déconcertante, et qu'au cours de l'argumentation on perd de vue le point de départ. Mais, même en faisant abstraction de l'opinion première de Yamaka, je me demande s'il est probable qu'on trouve déjà dans le canon pali, et mise dans la bouche d'un contemporain du maître, cette négation de l'existence du Bouddha.

après la mort, l'âme aura cette qualité et non pas cette autre ; un saint trépassé est ou n'est pas. Comme les aveugles parlant de l'éléphant, les discuteurs sont des gens qui ne voient qu'une très petite partie de la chose sur laquelle ils émettent des jugements catégoriques.

Mais le Bouddha et les saints, doués qu'ils sont de " l'œil divin," n'en savent-ils pas davantage ? Comme le maître ne s'est pas expliqué sur cette science supérieure qu'il possède, et à laquelle le simple mortel ne peut prétendre, nous ne pouvons répondre à cette question. Ecartant ce qui ne pouvait pas servir au salut, il a pris l'existence telle qu'elle s'offre à l'esprit de l'homme, et maintenu sa doctrine, sinon sa pensée, dans les limites du phénoménalisme pur. Il a ramené les choses de ce monde aux 5 *skandha*, et les phénomènes aux 12 *nidāna*, parce que cela suffisait pour faire connaître l'existence contingente et relative, qui seule est misérable, et seule doit être supprimée. Les problèmes transcendants sont insolubles pour des intelligences enfermées dans les limites de la connaissance phénoménale. Ils ne peuvent être qu'une source de discussions oiseuses et irritantes. Le Bouddha n'a pas voulu que ses disciples les abordassent. Il est vrai que les réserver expressément était encore une manière d'en reconnaître l'existence.

Que le maître se soit abstenu de communiquer à ses disciples sa science "supérieure," personne ne s'en étonnera. Il est plus remarquable que les premières générations de disciples semblent avoir respecté les limites posées à la doctrine, et n'aient pas tenté de satisfaire par un supplément de révélation à l'incurable besoin que nous avons de savoir même ce qui échappe à notre entendement.

Mais le temps viendra où les théologiens affronteront quelques-uns de ces problèmes que le Bouddha avait prudemment écartés. Les plus illustres nieront l'âme avec une décision qui est sans exemple dans les écritures palies. "Ceux dont on a parlé comme d'êtres, de ces êtres, en vérité, le Tathāgata a parlé comme de non-êtres. C'est pourquoi il a dit : Tous les êtres sont sans âme, sans vie, sans énergie, sans personnalité" (*Sukhāvatīvyūha*, § 17). Comme rien n'indique que cette négation vaille seulement pour le monde contingent, nous pouvons admettre que ceux qui s'exprimaient ainsi voulaient que la formule fût comprise dans le sens du nihilisme absolu. D'autres passages semblent laisser la porte ouverte à des solutions moins radicales. D'après la Madhyamaka-vṛtti (p. 355, sqq.), les bouddhas, prenant en pitié les hommes, ont enseigné les trois thèses *ātmeti*, " il y a une âme," *anātmeti*, " il n'y a pas d'âme," *nātmā na cā'nātmeti*, "on ne peut dire ni qu'il est une âme, ni qu'il n'en est point." La première est faite pour les gens inférieurs qui nient l'autre monde et le fruit des œuvres ; la seconde s'adresse aux gens moyens qui font le bien, mais qui restent attachés à l'existence ; la troisième est enseignée à ceux qui, "distingués par leurs aspirations

et débarrassés de tout égoïsme, sont à même de pénétrer le sens réel de la parole sublime et profonde des grands Ascètes."

Dire d'une chose qu'elle n'est pas et qu'elle n'est pas n'étant pas, est-ce une manière de la nier pour le monde phénoménal, et de sous-entendre qu'elle pourrait bien exister en d'autres conditions ? Peut-être, mais ce n'est nullement certain. Les exemples ne manquent pas où deux alternatives sont successivement niées pour ne laisser aucune échappatoire à l'esprit.

Quant aux écoles qui affirment franchement le lokottara, elles se contentent de poser l'existence d'un monde et de tathāgata ultraphénoménaux. Pour elles aussi, l'individu, comme tel, est lié aux agrégats ; il n'existe que comme "dénomination" ; il n'y a donc rien à dire de lui, sinon qu'il est dénué d'une substance permanente. S'il y avait une âme, il n'y aurait plus de délivrance possible (*M.S.A.*, XVIII., 92–103).

Conclusion : la thèse du moyen chemin entre non-âme et non-non-âme est ou une négation pure et simple, ou une déclaration d'agnosticisme. Dans cette seconde alternative, on peut mettre les bouddhistes au bénéfice de la réserve que fait Herbert Spencer, quand il proteste contre l'identification de l'agnosticisme et de la négation : "Ceux qui estiment qu'agnosticisme est synonyme d'irréligion, alors que l'agnosticisme est proprement pour l'esprit humain l'attitude religieuse elle-même, tombent dans cette erreur parce qu'ils croient que la question est ici posée entre la personnalité et une forme d'existence inférieure à la personnalité. Dire que l'absolu est inconnaissable comme personne, c'est, selon eux, affirmer que, s'il est, il est moins qu'une personne. Mais l'alternative dont il s'agit, se pose proprement entre la personnalité et quelque chose de supérieur à elle. Ne se pourrait-il, en effet, qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci sont supérieures au monde mécanique ?" Par leur doctrine de la *tathatā*, les écoles mahāyāniques ont affirmé catégoriquement cette forme impersonnelle et infinie de l'être dont H. Spencer laisse entrevoir la possibilité.

III. *Le lokottara et les bouddhas.*

Le Bouddha surhumain.

Après la mort, le Tathāgata continue-t-il d'être ? N'est-il plus ? Dira-t-on qu'il est et n'est pas ? Niera-t-on à la fois son existence et sa non-existence ? Il en est de ces questions comme de celles qu'on se pose à propos de l'âme : les discuter ne sert pas au salut. Le Bouddha les a donc laissées sans réponse.

Le roi Prasenajit s'étonne que le maître ait refusé de s'expliquer sur

une aussi grave matière. Pour le satisfaire, une savante bhikṣuṇī, Khemā, lui donne une autre justification de ce silence. " Un Tathāgata, lui dit-elle, est insondable, comme l'océan; l'un et l'autre ne peuvent être mesurés dans leur étendue et dans leur profondeur" (*Samy. N.*, vol. IV., p. 379). Le Bouddha est insondable, parce que la pensée et le langage se meuvent dans les limites du monde phénoménal; ils concernent les skandha, et les skandha ne sont pour rien dans ce qui fait du Bouddha un bouddha.

Un bouddha, comme tel, est inconnaissable. Gautama l'a dit en propres termes dans un passage qui nous intéresse à plus d'un titre. " Je sais, Ānanda, que bien des centaines de fois je me suis trouvé au milieu d'une assemblée de kṣatriya, de brahmanes, de maîtres de maison, d'ascètes, de dieux appartenant à la suite des quatre Grands Rois, ou des Trente-Trois, ou de Māra, ou de Brahmā. Et chaque fois j'ai engagé avec eux un entretien sur des sujets religieux. Bien que mon aspect (*vaṇṇa*) et ma voix fussent semblables à leur aspect et à leur voix, pendant que je parlais, personne ne me connaissait, et l'on disait : Quel est celui-là qui parle ? un dieu ou un homme ? Puis, quand, ayant terminé l'entretien, je disparaissais, personne ne savait qui était celui qui avait ainsi disparu, et l'on disait : Quel est celui-là qui a disparu ? un dieu ou un homme[1] ? " Brahmanes, ascètes, dieux, tous les êtres qui transmigrent sont enfermés dans le phénoménal ; mais " le Tathāgata est par delà toute contingence (*prapañcâtîta*) ; il est sans destruction ; ceux qui le mettent dans la contingence sont tués par le monde contingent, et (par conséquent) ne voient pas le Tathāgata" (*Madhyam. vṛ., kār.* XXII., 15).

Quand le Nettipakaraṇa (p. 54) dit du Bouddha " qu'il a dépassé les conditions de l'existence phénoménale" (*lokadhammasamatikkanta*), et peut-être aussi quand le Lotus de la Bonne Loi déclare qu'il est " échappé du triple monde[2]," c'est-à-dire qu'il est affranchi du désir, de la matière et de l'immatériel, ces ouvrages et les écoles dont ils expriment les idées, veulent dire que l'illumination et la possession assurée du salut ont fait de lui un être spirituellement nouveau, d'une infinie pureté physique et morale. Mais ces caractères sont affirmés du Bouddha qui a montré aux hommes la voie de la guérison, et l'on n'a pas encore l'idée de distinguer entre le Bouddha qui est en dehors du monde et celui qui a agi dans le monde. Il n'en est pas autrement de l'école Yogācāra ; elle attribue volontiers au Tathāgata et à ce qui le concerne

[1] *Digha-N.*, vol. II. p. 109 (=*M. Parin. S.*, III. 22). Le mot dont le Bouddha se sert pour dire " je sais," *abhijānāmi*, fait allusion à la première des 5 (ou 6) *abhijñā*, au pouvoir merveilleux que possède un saint de prendre toutes les formes et de se transporter instantanément d'un monde à l'autre.

[2] *Traidhātukān niḥsṛtaḥ* (p. 136).

la qualité de lokottara[1]; elle indique par là, non pas que le Bouddha, doué d'une si parfaite excellence, n'appartient plus au monde, mais que sa puissance de vision, sa connaissance, sa prédication dépassent immensément les conditions ordinaires de l'existence. Dans ces écrits, l'épithète de lokottara, appliquée au maître, a le sens que nous lui reconnaîtrons tout à l'heure quand elle a pour but de caractériser les choses de l'ordre religieux. Certaines sectes, voulant mettre mieux encore en évidence sa nature transcendante, ont fini par briser l'unité essentielle du Bouddha.

Théories docétistes sur le Bouddha.

C'est une doctrine accréditée dans les milieux sectaires rattachés au brahmanisme que, dans les époques d'extrême détresse, les plus grands des dieux descendaient de leur ciel pour naître parmi les hommes et révélaient leur vraie nature par des actes exceptionnels de bonté et de puissance. Le plus souvent, le dieu est censé s'incarner intégralement en sa forme terrestre. Il arrive aussi qu'une partie seulement de son être soit mise dans le personnage qui le représente parmi les hommes. Si Kṛṣṇa et Viṣṇu ne font qu'un, Arjuna est une "partie" d'Indra, et Yudhiṣṭhira une "partie" de Dharma. Dans le deuxième cas, le doute n'est pas possible: le héros et le dieu sont distincts; pendant que le premier accomplit ici-bas la mission dont il est chargé, le dieu continue à poursuivre, sans diminution apparente, son existence céleste et à s'acquitter de ses fonctions habituelles.

Cette distinction que nous essayons de faire entre les deux manières de concevoir l'*avatāra* d'un dieu est plus facile à établir en théorie qu'à poursuivre dans le détail des mythes. Même quand il s'agit d'une incarnation qui nous semble totale, les Hindous s'expriment volontiers comme si la divinité était en fait dédoublée. Dans la Bhagavad-Gītā, où Kṛṣṇa est posé comme étant Viṣṇu en personne, le dieu-héros parle en ces termes: "Nombreuses sont mes anciennes naissances; nombreuses aussi les tiennes, Arjuna. Je connais toutes les miennes; mais toi, tu ne sais pas (les tiennes). Je suis incréé, impérissable; je suis le souverain des créatures; maître de ma nature, *je nais en vertu de ma māyā*" (IV., v. 5, sq.). En assimilant les avatars successifs du dieu, d'une part, aux naissances par lesquelles a passé le héros Arjuna, d'autre part, aux sortilèges par lesquels un magicien crée des êtres qu'il arme de puissance à son gré, le poète religieux confond évidemment les deux concepts.

[1] *M. S. A.*, XII. 9: la voix du Bouddha est pure, parce qu'elle est obtenue "à la suite de l'ultramondain, lequel n'est surpassé par rien." *Ib.*, IX. 12: les bouddhas ont une connaissance ultramondaine qui leur assure ensuite la connaissance infinie de tout le connaissable.

Nous ne devons pas nous étonner si nous les trouvons l'un et l'autre dans la doctrine d'un bouddha surhumain.

Dans la croyance populaire ancienne, le Bouddha était un dieu avant de prendre naissance dans un sein de femme. Cette naissance est désignée du nom caractéristique de "descente"; elle est aussi expliquée par le désir de venir secourir les hommes dans leur détresse. La différence entre Śākyamuni et Kṛṣṇa, c'est que le premier n'appartient pas comme le second au panthéon traditionnel. Sa nature divine, tout à fait secondaire, n'est que l'effet momentané de ses excellences anciennes. Il est dieu, mais sa naissance humaine est semblable à celle de tous les vijñāna embryonnaires qui "descendent" dans la matrice congrue à leur karman. C'est sans doute pour cela que cette descente est appelée une *avakrānti*, plutôt qu'un *avatāra*. Comme la dévotion des simples fidèles, la théologie a souvent fait de Śākyamuni un dieu venu sur la terre et l'appelle le non-né[1]. Comment pouvait-il encore être considéré comme le fils véritable de Śuddhodana et de Māyā, alors que les grands bodhisattvas eux-mêmes viennent au monde sans l'intervention d'un père et d'une mère[2]? ou qu'ils naissent dans un sein virginal[3], ce qui est une autre manière de les affranchir de la souillure originelle?

Si l'on se proposait de soustraire le Bouddha aux impuretés du monde, on y réussissait encore mieux en enseignant qu'il avait continué d'exister dans l'ultramondain, sans rien perdre de sa majesté souveraine, et que, grâce à sa māyā, il avait envoyé aux hommes une sorte de vicaire, son reflet. Cette doctrine rappelle directement la deuxième des manières de concevoir les avatars divins. Elle a été professée déjà par deux écoles du Petit Véhicule.

Parmi les hérésies qui furent condamnées, vers le milieu du troisième siècle avant J. C., par le concile de Patna, le Kathāvatthu mentionne celle des Vetullaka: du Bouddha, les dieux et les hommes n'ont connu qu'un fantôme, et le vrai Śākyamuni n'a pas cessé de résider dans le ciel des dieux Tuṣita[4]. Le même docétisme caractérise les Lokottaravādin: les bouddhas sont ultramondains; c'est par condescendance qu'ils apparaissent comme des êtres humains et qu'ils adaptent leur enseignement aux conditions terrestres (*M. Vu.*, vol. I., p. 166, sqq.); ils n'ont rien de commun avec le monde (*ib.* p. 159)); grave est le péché de ceux qui méconnaissent leur nature surhumaine (*ib.*, p. 96).

[1] Voir, par exemple, l'inscription qu'un religieux chinois, Yun-chou, fit placer à Bodh-Gaya, en l'an 1022 (*Revue Hist. Rel.*, 1896, II. p. 1 sqq.).

[2] Ils sont *aupapāduka*.

[3] Ils sont *akṛṣṭoptāḥ*. Cf. *Śikṣ.*, p. 313, etc.

[4] Le nom des Vetullaka, = Vaitulyaka, les désignerait, d'après M. Windisch, comme ceux pour qui le Bouddha est incommensurable, *vitula*. L'explication est ingénieuse. Elle serait plus vraisemblable si *vitula* nous était connu comme un terme technique de la langue religieuse.

La croyance en un Bouddha qui, par son essence véritable, est infiniment supérieur au monde, a joui d'une grande faveur dans le Mahāyāna, elle y a trouvé son expression la plus frappante dans l'opposition des deux personnalités du Bouddha, l'une apparente, l'autre glorieuse.

Le corps de Jouissance.

Apparent, le Bouddha est *nirmāṇakāya*; il est "un assemblage de création." Le mot *nirmāṇa* et d'autres qui se rattachent à la même racine pourvue du même suffixe, ne sont pas inconnus de la langue usuelle. Le ṛṣi Agastya "fabriqua," *nirmame*, une femme en prenant aux êtres le membre et l'organe que chacun avait de particulièrement excellents (*MBhr.*, III., 94, 20). Un nirmāṇakāya est un être magique fait de toutes pièces pour une fin particulière. Ces "créations" sont extrêmement diverses. Quand un être a été créé pour prêcher la Loi aux hommes, il est naturellement approprié à ce rôle grandiose, il gagne les cœurs par ses excellences physiques et morales, par les qualités de sa voix et de sa prédication; il est vraiment le représentant d'un bouddha infini, réduit aux proportions d'un monde limité. Et qu'on ne croie pas que, pour être un simple prestige, il ait moins de puissance: il a toute celle que met en lui le Bouddha éternel. Un jour, le Bienheureux, usant de la plénitude de sa force magique, créa un *nirmitaka* et celui-ci, tout factice qu'il était, put à son tour susciter un autre nirmitaka (*Madhyam. vṛ.*, p. 330). Bien loin d'être un fantoche sans consistance, un bouddha, en sa condition de nirmāṇakāya, est par excellence compatissant; il est le médecin des hommes, éclaire leur intelligence et déploie un pouvoir infini de manifestation et d'action. Mais il est un homme, et, dans l'intérêt même de la mission qu'il doit remplir, son humanité, comme celle du *Christus patiens*, l'expose à la souffrance et à l'humiliation.

Le Śākyamuni que les hommes ont connu n'était point soustrait aux misères de l'existence vulgaire. Il a souffert de la calomnie et de la désertion des siens; il a été blessé au pied par une pierre; la ruine de sa patrie l'a profondément affecté; il a été malade et c'est une indigestion qui a causé sa mort. Comment un être parfait a-t-il pu faire de si fâcheuses expériences? Milinda se montre choqué par la discordance qu'il constate entre les conditions de la vie d'un Tathāgata et les mérites acquis pendant son existence bodhisattvique. Quand les théologiens se sont avisés de distinguer un Bouddha vrai et un Bouddha apparent, il fut très facile de tranquilliser ceux que troublait une si flagrante infraction à la loi de l'acte et du fruit. On leur disait: La vie de celui qui a prêché le dharma n'est point l'héritage de son passé;

c'est le produit d'une volonté toute-puissante qui l'a disposée pour le plus grand profit des hommes. Les Tathāgata ont un "corps de rémunération," un *vipākakāya*, qui manifeste par sa splendeur l'excellence incomparable de leur karman.

Un des contes du Sūtrâlaṃkāra d'Aśvaghoṣa met en scène le fameux Upagupta, ce personnage qui, dans la légende, joue auprès d'Aśoka un rôle analogue à celui que le Milinda-Pañha attribue à Nāgasena, l'interlocuteur du roi Milinda. Le pieux docteur, nous dit-on, avait bien réussi à voir le Bouddha incorporé dans la Loi, mais il ne connaissait pas encore son "corps couleur d'or." Sur son injonction, Māra prit l'aspect sublime du Tathāgata; il se montra revêtu des trente-deux signes du Grand Homme et entouré d'une auréole large d'un pouce. A cette vue, Upagupta célébra le faux Tathāgata en ces termes: "Ah! combien purs ont été ses karman, pour qu'il ait obtenu cette admirable rétribution! Il l'a obtenue par ses karman et non par ses actes présents. Sa conduite a été pure de corps et pure de bouche pendant des centaines de milliers et de millions de kalpa[1]." Cet extérieur merveilleux, Aśvaghoṣa l'appelle de son vrai nom: c'est le Corps de Jouissance du Bouddha, son *sambhoga-kāya*.

La majesté des bouddhas apparaît dans leur sambhogakāya. Ils y révèlent leur puissance immensément bienfaisante. Une inscription chinoise décrit en quelques mots ce corps adorable: "J'adore ce Corps de Jouissance qui, pour la joie des saints plongés dans la méditation, manifeste au milieu de l'assemblée, sa grande, multiple, ultramondaine, inconcevable splendeur (*vibhūti*); ce corps qui fut acquis par d'innombrables bonnes actions; ce corps qui apparaît dans tous les mondes des bouddhas; qui, sans interruption, émet le son sublime de la Loi; qui réside dans le grand royaume de la Loi[2]." Fa-t'ien, qui, en 982 après J. C., laissa dans la terre sainte de Bodh-Gayā ce remarquable témoignage de sa foi, nous fait connaître les quatre caractères essentiels du sambhogakāya: il est ultraphénoménal; il est la récompense d'un long passé sans tache; il est en quelque sorte une prédication immédiate et incessante de la Loi[3]; seuls, les bodhisattvas peuvent le percevoir. Ce dernier trait est celui sur lequel on insiste surtout. Le Bouddha, nous dit le Mahā-Sūtrâlaṃkāra (XX/XXI., 61, ṭ), est visible dans les

[1] Pages 27 et suivantes de la traduction.

Pas trace, semble-t-il, du sambhogakāya dans le canon pali. Les 32 signes essentiels et les 80 signes secondaires y sont attribués au Bouddha que les hommes connaissent.

[2] Voyez Sylvain Lévi, dans *R. Hist. Rel.*, 1896, vol. II., p. 1, sqq. et L. de la Vallée Poussin, dans *J. R. A. S.*, 1906, p. 961.

[3] Nāgârjuna l'appelle quelque part "un infini amas de sons," *rutarāśi*, tandis que le nirmāṇakāya est "un infini amas de formes," *rūparāśi*. Il est donc semblable à ce "corps fait de charme et d'éclat dont la respiration n'est qu'une immense libéralité de paroles" (*Jāt. M.*, XXII. 66).

mondes par son Corps de Création ; il est visible dans les *parṣanmaṇḍala*, dans les Assemblées des saints, par son Corps de Jouissance. Si les yeux de la chair voient le nirmāṇakāya, il faut un œil spirituel pour connaître le sambhogakāya[1].

Les Jina.

Tout bouddha a un sambhogakāya ; il a autant de nirmāṇakāya qu'il lui plaît. Ces innombrables corps de gloire et corps de travail, nés de la spéculation, sont fort mal individualisés. Ils n'existent guère que comme appellation commune dans la conscience religieuse. Comment la dévotion pourrait-elle s'attacher à eux ? La piété veut des objets plus personnels, qui aient un nom, une légende et des traits particuliers. Les voulant, elle les a eus. La tradition lui a fourni les personnes adorables. La théologie a fait rentrer ces figures dans ses cadres. Elle n'a pas pu le faire sans les schématiser quelque peu ; mais elle ne leur a pas enlevé pourtant toute individualité.

Dans ce nouveau système, les Corps de Création sont remplacés par les "bouddhas humains," *mānuṣibuddha* ; les Corps de Jouissance, par les Jina, les Victorieux, qu'on appelle aussi "bouddhas célestes," ou, depuis Hodgson, "bouddhas de la Contemplation," *dhyānibuddha*[2]. Les bouddhas célestes ont chacun une épouse et un fils. Le fils porte le titre de "bodhisattva de la Contemplation." L'arrangement en triades, les noms, les attributs, les mythes, décèlent le caractère divin de la plupart des Jina et des bodhisattva, leurs fils. Le plus illustre de ces derniers, Avalokiteśvara, a certainement emprunté quelques-uns de ses traits à chacun des trois dieux de la Trimūrti hindoue. Un autre, Vajrapāṇi, "le dieu qui tient un foudre à la main," est un Indra transplanté sur le sol bouddhique. Si quelques-uns ont de tout temps été des dieux, d'autres n'ont pas tardé à être traités comme tels dans le culte qui leur a été rendu.

Les origines, populaires ou non, de ces bouddhas, de leurs épouses et de leurs fils, sont affaire de mythologie, et ne nous concernent pas directement. Il nous importe plutôt de savoir comment ils ont été utilisés théosophiquement.

[1] Les deux corps sont dans la même relation que le corps subtil et le corps grossier ; le premier est visible des seuls yogin.

[2] Ces deux noms, *mānuṣi-* et *dhyānibuddha*, ne sont pas aisés à expliquer. Un dhyānibuddha semble être, non pas un bouddha de la contemplation, mais un bouddha des contemplatifs. Mānuṣibuddha, quand on eût attendu mānuṣa, a peut-être été fait à l'imitation de dhyāni. Mais est-il bien utile de discuter des mots qui ne présentent aucune garantie ? Quand les écritures parlent collectivement des bouddhas célestes, elles se servent simplement du nom de buddha,—ex. *Dharma-Saṅgraha*, § III.—ou les appellent Jina.

"Notre" bouddha a eu, dans le présent kalpa, trois prédécesseurs; son successeur appartient aussi à la même création. Ces cinq bouddhas terrestres sont, avec les Jina correspondants, les épouses et les fils de ces Jina, les seuls auxquels les fidèles s'intéressent réellement. On se représente en général les Jina comme éternellement plongés dans une béate méditation. Les dhyānibodhisattvas, qui sont en quelque sorte leurs délégués célestes, et les épouses des bouddhas, agissent et sauvent ceux qui ont su gagner leur faveur. Le bouddha terrestre est, pour un temps limité, le reflet ou l'émanation du Jina qui lui correspond.

Les saints perçoivent les dhyānibuddha quand ils sont eux-mêmes en état d'extase. N'est-ce pas une manière de dire que ces augustes personnages procèdent de cette contemplation? En tout cas, le plus adoré d'entre eux, Amitâbha, quand il vient visiter ses dévots à l'article de la mort, "est tout à fait semblable au réel Tathāgata, quoiqu'il soit créé par la pensée[1]." Bien mieux, on assigne à chacun des Jina un "germe," *bīja*, et ce germe est une des syllabes mystiques dans la méditation desquelles le fidèle doit s'absorber. Existant en vertu du pouvoir de réalisation qui appartient à l'extase, il est naturel qu'ils naissent sans père, ni mère. Puisqu'ils sont cinq, chacun d'eux est mis en relation avec un sens[2]. Non seulement ils règnent chacun sur une époque déterminée, mais encore chacun a sa région cosmique; chacun, sa couleur, son attitude consacrée, sa science.

L'Ādibuddha.

La différenciation progressive des Jina ne porte que sur leurs caractères extérieurs. Pour tout ce qui fait d'eux des bouddhas, ils sont pareils: même excellence spirituelle, même puissance, même rôle religieux. Certaines sectes ont expliqué cette identité essentielle en posant l'existence d'un *Ādibuddha*, d'un bouddha primordial. Émanés de cet être suprême, ou engendrés par lui[3], les bouddhas célestes sont considérés comme les répliques d'un même original.

Par cette notion d'un Dieu éternel et souverain, le bouddhisme dégénéré est arrivé à se confondre avec l'hindouisme sectaire. Burnouf faisait déjà remarquer que l'Ādibuddha ressemble au dieu Brahmā. Comme Brahmā, il "existe par lui-même" et reçoit l'épithète de

[1] *Sukhāvatīvyūha*, § 20. On ne distingue pas toujours ce qui est fait *de* pensée et ce qui est fait *par* la pensée. *Manomaya* peut signifier aussi bien "créé par l'intellect" que "spirituel."

[2] Aux sens s'ajoute le *manas*, le sens interne; on eut vite fait de postuler un 6e dhyānibuddha, Vajrasattva, et de lui attribuer comme domaine les *dharma*, les phénomènes de l'ordre intellectuel.

[3] Quand les bouddhas sont considérés comme les fils d'Ādibuddha, ils ont pour mère la Prajñā, la sagesse transcendante.

Svayambhū. Lui aussi, il est l'auteur, le père de l'univers, et c'est par la force de sa méditation qu'il crée les dieux, les hommes et les choses.

La doctrine de l'Ādibuddha créateur n'a guère eu de succès qu'en dehors de l'Inde. On la rencontre dans le Népal, dans le Tibet, où la secte Gelugpa adore l'éternel bouddha sous le nom de Vajradhara; dans le Japon, où l'affirmation de l'unité absolue des bouddhas est un dogme de la secte Nithiren. Mais on aurait tort de croire que cette plante parasite n'a pas poussé aussi dans la mère-patrie du bouddhisme. A défaut du nom, on trouve dans le Saddharmapuṇḍarīka plus d'une affirmation catégorique de la durée indéfinie du Bouddha: " Soient les atomes terreux de cinq millions de myriades de koṭi de mondes; soit un homme qui prendrait un de ces atomes de poussière et l'irait déposer dans la direction de l'est à une distance de cinq millions de myriades de koṭi de mondes; il ferait ainsi pour un deuxième, un troisième atome, et ainsi de suite jusqu'au dernier. Si nombreux que soient les mondes où cet homme irait déposer les atomes de poussière et ceux dans lesquels il n'en déposerait aucun,—il n'y a pas dans toutes ces centaines de milliers de myriades de koṭi de mondes, autant d'atomes de poussière qu'il s'est écoulé de centaines de milliers de myriades de koṭi de kalpa depuis que je suis arrivé à l'Illumination suprême " (p. 355, sqq.). Au surplus, Asaṅga ne se serait pas élevé avec force contre cette croyance, si elle n'avait pas trouvé des adhérents dans les couvents de l'Inde[1]. On comprend qu'il n'ait pas voulu d'un théisme si contraire à l'esprit bouddhique. Les grandes écoles ont donné une explication tout autre de l'unité spirituelle des bouddhas.

IV. *Les choses de la religion ont-elles pour caractère commun d'être ultraphénoménales?*

Les négations de l'école Mādhyamika ne sont pas toujours aussi radicales en réalité qu'en apparence. Tel texte pose que tout est illusoire et qu'il n'y a ni monde terrestre, ni monde céleste[2]. Mais comme il déclare en même temps qu'il n'est pas d'acte sans fruit[3], on en vient à se demander si, d'une manière ou d'une autre, ces nihilistes n'ont pas trouvé moyen de donner satisfaction aux besoins proprement religieux.

Cette question ne concerne pas les seuls Mādhyamika. Elle inté-

[1] "Il ne saurait y avoir de bouddha incréé; car, pour devenir bouddha, il faut un approvisionnement de mérite et de savoir, et l'on ne peut acquérir ce bagage sans l'assistance d'un autre bouddha" (*M. S. A. ṭ*, IX. 77).

[2] Ni *loka*, ni *paraloka*.

[3] Stances du Samādhirājabhaṭṭāraka, dans *Madhyam. vṛ.*, p. 200.

resse aussi, elle intéresse surtout les autres écoles. Nous devons donc examiner si les théologiens bouddhistes ont parfois soustrait les "vérités" religieuses à la négation universelle, en les posant "par delà le monde." Remarquons tout de suite qu'en le faisant elles auraient suivi l'exemple des religions orthodoxes, qui distinguent le *loka* et le *veda*, mettant dans le premier ce qui est profane, dans le second ce qui est religieux : "Tu ne dois pas, disait le roi Drupada à Yudhiṣṭhira, toi qui es pur et qui connais le dharma, commettre un acte immoral en opposition avec le monde *et* avec le veda[1]."

La vacuité est affirmée de tout ce qui est phénoménal. Il est fort probable qu'en l'étendant à ce qui est de l'ordre de la religion, bien des bouddhistes ont simplement voulu dire que l'Illumination, par exemple, ou le nirvāṇa sont vides pour autant qu'ils sont envisagés en fonction du monde contingent. Pour eux, la śūnyatā et la chose religieuse sont deux. "Le corps propre des tathāgata, dit un auteur, est double par la vacuité et par la pitié[2]." Si la śūnyatā est le dernier mot de la vérité mondaine, la pitié, elle, est lokottara.

Le monde et l'ultramonde sont quelquefois opposés à propos d'idées semblables ou connexes. Du monde, la voie de la douleur ; le Pratîtyasamutpāda, en tant que loi de la production ;—de l'ultramonde, la délivrance ; le Pratityasamutpāda, en tant que suppression de la souffrance (*Nettip.*, p. 67 et 163). La réussite mondaine : le plaisir (*sukha*) ; la réussite ultramondaine : le salut (*hita*), parce qu'il guérit la maladie de la dépravation (*M. S. A.*, XIX., 16).

Māra règne sur le loka, comme il règne sur le saṃsāra[3]. Car loka et saṃsāra sont étroitement liés entre eux ; ensemble, ils font l'univers[4]. Ce qui détruit le monde et la vie, combat Māra. Ce qui combat Māra, c'est la religion. La religion est donc bien en dehors du monde ; elle est lokottara.—Quel est l'adversaire qui triomphe de l'hérésie de la personnalité ? C'est "la vue parfaite ultraphénoménale" (*Nettip.*, p. 111). Il y a cinq forces que l'on qualifie d'ultraphénoménales : la foi, l'énergie, l'attention, la concentration, la sagesse (*ib.*, p. 54 et 162). Quand on dit que la loi (religieuse) est absolue, *kevala*, on entend par là qu'elle est ultramondaine, non mêlée d'eléments mondains (*ib.*, p. 10). Lokottara, la voie sainte aux huit branches (*Madhyam. vṛ.*, p. 184, etc.) ; les cinq agrégats religieux, moralité, concentration, sagesse, délivrance,

[1] M. Bhr., I. 210, 8. Yudhiṣṭhira avait demandé à Drupada de lui donner sa fille en mariage et de la donner en même temps à ses quatre frères.

[2] *Subhāṣita-Sangraha*, dans *Muséon*, N. S., vol. v. p. 42.

[3] Les quatre Māra symbolisent quatre aspects du monde contingent : les agrégats, les dépravations, la mort, les "fils des dieux" (=le ciel).

[4] Le loka est une coupe transversale de l'univers ; le saṃsāra, une coupe longitudinale.

vue de la connaissance de libération[1]; la vertu et ses fruits[2]; la connaissance parfaite (*M. S. A.*, XIV., 32); le plein éveil d'un bouddha (*ib.* XVIII., 97); l'enseignement d'un tathāgata.—Aux trois mondes du désir, de la matière, de l'immatériel, l'Abhidhammattha-Saṅgaha superpose un ultramonde; et, chose remarquable, c'est le nirvāṇa, mais aussi la voie et ses fruits, qu'il met sous cette quatrième rubrique.

Que prétend-on affirmer des choses de la religion quand on les déclare ultraphénoménales? Je ne connais pas de texte qui nous donne une définition positive du lokottara. Mais si nous avons le droit de considérer le lokottara et le dharma religieux comme deux domaines qui coïncident, il devient possible de préciser au moins indirectement cette importante notion.

Or, le dharma prêché par le Bienheureux est "en dehors du temps," *ākālika*[3]. Le dharmacakra est *nirvikalpa*, "exempt de différenciations," de ces différenciations gnosiologiques qui sont le propre du monde phénoménal (*Lal. V.*, p. 565). Les quatre voies et leurs fruits sont "non englobés" (*apariyāpanna*, *Dh. Saṅgaṇi*, §§ 992, 1094), car ils sont affranchis du saṃsāra. La quatrième vérité, qui enseigne la fin de la souffrance par la voie de religion, est "non confectionnée," *asaṃskṛta*, et, par conséquent, soustraite au devenir, à la loi de la cause et de l'effet (*Nettip.*, p. 14). Les dharma favorables au progrès religieux sont "sans indice," *alakṣaṇa*; on ne les "trouve" pas; on ne les obtient pas; ils sont en dehors des relations ordinaires de la vie; on ne peut parler d'eux[4]; ils ne produisent pas de karman[5]. Ces caractères du dharma religieux, nous avons le droit de les postuler du lokottara.

Y a-t-il une différence substantielle entre ce qui est du monde et ce qui est par delà le monde? Non, nous n'avons pas affaire à deux catégories spéciales de l'être. Il en est du lokottara, comme du Royaume de Dieu dans la doctrine chrétienne: il n'est pas de ce monde, mais il peut se manifester dans ce monde.

Ainsi, l'on nous dit que le savoir d'un bouddha est lokottara. Cela signifie-t-il que ce savoir ne concerne pas ce monde? Nullement; mais simplement que le saṃsāra ne saurait en justifier la naissance (*M. S. A.*, XVIII., 97). Les perfections peuvent être à la fois du monde et hors du monde: si je donne en faisant une différence entre le don, le donateur

[1] Cf. *Dharma-Sangraha*, § XXIII. Sous le nº XXII sont énumérés les 5 agrégats mondains, forme, etc.

[2] *Mādhyamika-Śāstra*, XXXIV. 39, Walleser.

[3] *Dīgha-N.*, vol. II. p. 217. Le temps ne fait rien à l'affaire quand il s'agit de choses religieuses. Cf. *Dīgha-N.*, vol. II. p. 314, sq.

[4] *Avidyamāna, aprâptika, avyavahāra, anabhilāpya.*

[5] C'est ce que la Dhamma-Saṅgaṇi indique quand elle les qualifie d' "indéterminés," *avyākata*. Le karman se traduit par des conditions mondaines, mais non les faits religieux, qui sont incoordonnés, ou mystiques, si l'on ose employer ce terme.

et le donataire, ma charité est mondaine ; elle est lokottara, quand elle est " purifiée des trois sommets du triangle[1]." Il y a si peu un abîme entre les deux domaines que, devenu transcendant, le savoir éclaire les choses du monde, et que, par pitié pour les hommes, les bouddhas ont voulu que leur enseignement, de lokottara, se fît phénoménal (*M. Vu.*, vol. I., p. 168).

Concluons. S'il s'agit des bouddhas, l'ultraphénoménal est externe; la différence qui le sépare du phénoménal est, non d'essence, mais de degré, et le rapport des deux termes est à peu près celui qui, d'après les philosophies brahmaniques, existe entre les états grossier et subtil d'un même être. S'il s'agit des choses religieuses, l'ultraphénoménal est interne, et la différence qui le sépare du " monde " n'est ni essentielle, ni quantitative, mais exclusivement qualitative.

V. *L'ultraphénoménal et la réalité absolue.*

Si la vraie réalité ne se trouve pas dans le phénoménal, on ne doit pas non plus la chercher dans le lokottara. De ce que certains êtres et certaines idées, par leur origine ou par leur nature, sont en dehors de l'horizon qui borne les sens et l'intelligence de l'homme ordinaire, il ne suit pas que, comme ils apparaissent aux yogin et aux bodhisattva, ils soient l'être pur et absolu. Or, l'existence de l'être pur, universel, absolu, est postulée par les principales écoles du Mahāyāna. Cette ontologie extraphénoménale et superposée aux négations de la vacuité, éloignait singulièrement les écoles Mādhyamika et Yogâcāra de l'agnosticisme primitif. Elles ont senti la nécessité de concilier le nouveau dogme avec la doctrine traditionnelle. La théorie des vérités multiples est née de ce besoin. " L'enveloppe," *saṃvṛti*, fut opposée à la vérité suprême, *paramârtha*.

L'opposition du monde et de l'ultraphénoménal a surtout été enseignée par les Yogâcāra ; celle de la vérité pure et de la vérité enveloppée appartient plutôt aux Mādhyamika. A l'occasion, cependant, les Mādhyamika parlent de lokottara ; et les Yogâcāra distinguent la saṃvṛti et le paramârtha[2]. Les deux théories ont un trait commun ; l'une et l'autre opposent au phénomène quelque chose qui n'est pas le phénomène. Au fond, les premiers termes des deux antithèses sont équivalents. Mais il n'y a aucune ressemblance entre les seconds termes.

Entre le phénoménal et l'ultraphénoménal, il y a différence de degré

[1] *Trikoṭipariśuddha.* Le travail religieux est encore *laukika*, tant qu'il ne s'agit que d'abandonner l'objet, le *grāhya*. Il devient lokottara par l'abolition du sujet, du *grāhaka*. Cette seconde phase suit de près la première. Cf. *M. S. A.*, XIV. 23, sq.

[2] Exemples : *M. S. A.*, I. 12, XI. 16.

et différence de qualité. Au monde se juxtapose un ultramonde. Les hommes ordinaires perçoivent le premier seul ; les saints perçoivent l'un et l'autre. Simple affaire de sens : les uns ont des sens grossiers ; les autres ont des sens subtils ; la vision plus puissante de ces derniers vient de l'épuration qu'ils doivent à la religion.

Tout autre, la relation de l'être absolu et de l'être phénoménal. Ici, la réalité n'est pas divisée en deux domaines distincts. Elle est tout entière enveloppée pour l'ignorant, pure pour le saint. L'une des deux vérités annule l'autre, purement et simplement. Compris dans la saṃvṛti, l'ultramondain se trouve, comme le monde, nié par la doctrine de la *tathatā*.

PAUL OLTRAMARE.

IRANIAN MATERIAL IN THE *FIHRIST*

The *Kitāb al-Fihrist*, composed by Abū al-Faraj Muḥammad ibn Isḥāq ibn abī Ya'qūb al-Nadīm al-Warrāq al-Baγdādī in 988 A.D., needs no introduction to the Orientalist. Its value has been amply proved by the use made of it by Flügel in his *Mani* (Leipzig, 1862, with special reference to his edition of the *Fihrist*, 327. 29–337. 11), by Chwolson in his *Ssabier* (Petrograd, 1856, especially 318. 13–327. 28), and, more recently, by Browne in his account of the interesting heresiarch Bābak al-Ḫurramī[1] (*Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsí*, London, 1902, 324–327, with particular allusion to 342. 29–344. 18; for references to several translations of briefer portions of the *Fihrist* see Flügel's notes to his edition, Leipzig, 1871–1872; cf. also Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar and Berlin, 1898–1902, i. 147–148), while every student of Pahlavi knows that our chief information as to the manner in which that language was read is derived from a much-translated passage in Ibn al-Nadīm (14. 13–17; most recently rendered by Blochet, *Études de grammaire pehlvie*, Paris [1905], 10–12).

The author of the *Fihrist* was a Persian, and his work contains many references to Iranian matters. While some of this information is more or less vaguely current among Iranists, it has not, so far as I know, been collected. This is the very modest task that I have set myself. One passage, dealing with the origin of learning (238. 6–243. 31), contains a number of allusions to Persia; but it would be misleading to cite them apart from their context. Translation of the

[1] The origin of this term is much disputed. It is usually explained as from Persian خرّم, "cheerful, merry" (i.e. "Epicurean"; so Haarbrücker, in a note to his translation of al-Šahrastānī's *Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850–1851, ii. 410), but it has also been derived from the town of Ḫurram near Ardābīl, which seems to have been an old centre of Mazdakite teaching (Müller, *Islam*, Berlin, 1885, i. 505, note). I am inclined to think, however, that the source is the name of Mazdak's wife, Ḫurrama, who, after her husband's execution, fled to Ray and there carried on a successful Mazdakite propaganda under the title of Ḫurram-dīn (cf. also Browne, 313, and Schefer, *Chrestomathie persane*, Paris, 1883–1885, i. 170–175).

section would unduly prolong my paper, and I have accordingly omitted it[1], hoping that I may, perhaps, return to it on some future occasion.

A passage of some length (12. 15–14. 12) is devoted to a "Discourse on Persian Writing," and though this has been translated by Quatremère (*Journal des savants*, 1840, 414–416), it may perhaps bear rendering anew, especially as the *Journal* is not everywhere accessible.

"He[2] says that the first who conversed in Persian was Jayūmart, whom the Persians name Gilšāh[3], the meaning whereof is 'King of the Clay,' and according to them he was Adam, the father of mankind; and it is said that the first who wrote in Persian was Baywarāsb ibn Wandāsb[4], known as al-Ḍaḥāk, lord of al-Ajdahāk[5]. And it is said that when Ifrīdūn ibn Aθfyān[6] divided the earth between his offspring, Salm and Ṭūj and Īraj[7], he assigned to each of them a third of the inhabited world (معموره = ἡ οἰκουμένη) and wrote a book between them[8]. And the Mobad Amād[9] told me that the book is with the King of China (صين), carried off with the Persian treasures in the days of Yazdajird, and God knows best[10]. And it is said that the first who wrote was Jam al-Šīd ibn Awanjhān[11], and he dwelt in Āsān[12], in the coasts of Tustar. Then the Persians declare that after he had possessed the earth, and jinn and mankind had submitted to him, and Iblīs had imposed a corvée upon him[13], he (Iblīs) commanded him to reveal what was in his secret thought. Then he taught him the script which is read in the writing of Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abdūs al-Jahašyārī[14] in the 'Book of Vazīrs,' which is his composition. He says: 'Before King Kuštāsb ibn Luhrāsb[15] books and epistles were few, and from themselves they did not have command over the development of discourse and the production of meanings with eloquence of words.' Now, from what has been preserved and collected of the discourse of Jam

[1] The whole passage has been summarised by Flügel, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, xiii. 622–624.

[2] 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa', on whom see *Fihrist* 118. 18–29 (tr. de Sacy, *Notices et extraits*, x. 265–266); cf. the notes of Flügel, *ad loc.*, and Brockelmann, i. 151–152.

[3] Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, 108.

[4] *Ib.* 60–61, 173, 41. [5] Cf. Flügel, *ad loc.* [6] Justi, 331.

[7] *Ib.* 289, 329, 11.

[8] بينهم, apparently meaning either that all three had equal rights in the book, or that each had a right to one-third.

[9] Justi, 14.

[10] I.e. the author does not venture to decide the question.

[11] Justi, 144, 374.

[12] According to Flügel, *ad loc.*, probably Bāstān in Ḫūzistān.

[13] Cf. *Šāh-nāma*, tr. Warner, London, 1905 ff., i. 139.

[14] *Fihrist* 127. 23–24; cf. Flügel, *ad loc.* He died in 942 A.D.

[15] Justi, 372, 183, 41.

al-Šid ibn Awanjhān to Adarbāđānī[1] (is the following): 'I have commanded thee to govern the seven climes, and achieve to this, and rule what I have commanded thee to govern.' And of that from Afrīdūn ibn Kāw Aθfyān ibn Afrīdūn ibn Aθfyān to...[2]: 'Verily, I have presented thee with a continent (بر) (and) Dabāwand[3] with it; so accept this, and take a throne of silver gilded with gold.' And of that from Kay Qāws ibn Kay Qabāδ to Rustam: 'Verily, I have freed thee from the bondage of servitude, and made thee king over Sijistān; so thou shalt not remain in servitude to any one (لا تقرر لاحد بعبودية), and rule Sijistān as I have commanded thee.' And when Bistāsb[4] was king, the script was ninefold; and Zarādušt ibn Isbatmān, lord of the law of the Magians, appeared and manifested his book, marvellous in every word. Mankind betook themselves (اخذ الناس نفوسهم) to learning the writing and the script; then they increased (زادوا) and became expert. And 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' says: 'The Persian languages are Pahlavī (فهلوية) and Darī and Persian and Ḫūzī and Syriac (سريانية). Now, as to Pahlavī, it is named after Pahla (فهله), a name that comprises five countries, which are Iṣfahān and Ray and Hamadān and Māh[5] Nahāwand and Aδarbayjān. And as to Darī, it is a language established in the cities, and he who was at the gate of kings conversed in it, and it is named after the City of the Gate (حاضرة الباب)[6], and (some) of the language of the people of Ḫurāsān and the East—the language of the people of Balḫ—is prevailing over it. And as to Persian, the mobads and sages and their like conversed in it, and it is the language of the people of Fārs. And as to Ḫūzī, the kings and nobles conversed in it in private and in places of sport and pleasure and with attendants. And as to Syriac, the people of Sawād[7] and of correspondence conversed in it, in a sort of language in Persian Syriac.' And Ibn al-Muqaffa' says: 'The Persians have seven sorts of writings, (one) of which is the script of religion and is called "religio-libric" (دين دفتريه), in which is written the Wastāq[8], and this is a specimen of it[9].'

And another script was called 'multiscript' (ويش دبيريه), and it had 365 characters, and in it were written physiognomics and augury

[1] Īraj?

[2] The lacuna in the text omits the name.

[3] Mount Damāwand.

[4] Vištāspa.

[5] On Māh = Māda (Media) see Browne, 19, note.

[6] I.e. Persian در = Arabic باب, "gate."

[7] The region between Kūfa and Baṣra; the word may also mean "suburbs."

[8] The Avesta.

[9] The specimen is lost both for this and for the "secreto-urban"; for the specimens of "cincture," "semi-cincture," and "epistolary" see the text of the *Fihrist, ad locc.* I may note that my ending of the quotations in the Arabic text is often only conjectural.

and murmuring of water and buzzing of ears (طنين الاذان) and signs (اشارات) of the eyes and nods (ايماء) and winking (غمز) and the like of this; and the writing of it fell not to any one, and there was none among the sons of the Persians who wrote in it when I asked Amād the Mobad concerning it, for he said: 'Verily, it runs a course of interpretation like as there are interpretations in the script of Arabic.'

And there was another script which was called 'cincture[1],' and it had 28 characters, and in it were written agreements and disputes and cancellations, and with this script the seals of the Persians were decked, and the embroidery of their robes and their rugs and the dies of their dīnārs and dirhams, and this is a specimen of it.

And another script was called 'semi-cincture[2],' and it had 28 characters, and in it were written medicine and philosophy, and this is a specimen of it.

And another script was called 'regiscript' (شاه دبيريه), and in the presence of the common people the kings of the Persians (اعاجم) conversed therein on their affairs; and the rest of the people of the kingdom was forbidden it, lest one who was not attached to the king might learn the secrets of kings; and it has not come down to us.

And 'epistolary script' (كتابة الرسائل) (was so named) because the language was current in it; and there were no diacriticals in it; and some of it was written in the tongue of the first Syriac in which the people of Bābil conversed[3], and it was read in Persian; and the number of its characters was 33 characters. It was called 'libriscript' (نامه دبيريه) and 'similiscript' (هام دبيريه)[4], and belonged to the rest of the classes of the kingdom save the kings alone; and this is a specimen of it.

And another script was called 'secreto-urban' (راز شهريه[5]), in which the kings wrote secrets with whomsoever of the rest of the people they would, and its characters and sounds (اصوات) numbered 40 characters, and every one of the characters had a known form, and in it there is naught of the Nabaṭean language; and this is a specimen of it.

[1] كستج in Flügel's text: can it be rather گشتج, "turned" (Pahl. **gaštak*)?

[2] Or "half-turned," if we read نيم گشتج instead of نيم كستج.

[3] Apparently Babylonian is meant, though the specimen does not confirm this conjecture.

[4] The hesitation of Flügel to connect this with هم seems unfounded; in Turfān Pahlavi *hām* occurs with this meaning (cf. Avesta *hāma* beside *hama*, and for Turfān instances see Salemann, *Manichaeische Studien*, i. Petrograd, 1908, 81–82).

[5] So reading, despite Flügel's doubt, for سهريه.

And they had another script which was called 'veri-urban[1]' (راس شهريه), in which logic and philosophy were written, and it had 24 characters, and there were diacriticals in it; and it has not come down to us."

A brief note is devoted to a "Discourse on the Writing of Suγd" (18. 1–4): "The trustworthy friend[2] said: 'I entered the land of Suγd, which is in the region of Transoxiana (وراء النهر) and is called Suγd of Upper Īrān, and they have cities of the Turks, and their capital is called Qarankat.' He said: 'And their people are Dualists and Christians, and the Dualists are called Aḥārkaf in their language, and this is a specimen of their writing[3].'"

A still briefer reference is given to Armenian script (20. 21–22): "Now, as to the Armenians, they write for the most part in Rūmī and Arabic because of their nearness to the countries; and likewise their Gospels are written in Rūmī, and they have a script resembling Rūmī writing."

Besides being told (21. 12–13) that the Persians "write on skins of buffaloes and cattle and sheep," we are informed (21. 1–3), with regard to the cutting of the Persian pen, that "the nib of his pen was less on one side[4], when the scribe lessened one side of it on the ground or his teeth until it was made beautiful to him in ductus; and often they wrote with the lower part of the uncut reed, and they called this stylus *ẖāmā*[5], and with it were written *hamdīns*[6], which are books of religion and accounts, etc."

From language and script we naturally pass to the accounts of the *Fihrist* concerning the books of the Persians. The story of the source of the Persian original of the *Arabian Nights* is too well known to need repetition, especially as Ibn al-Nadīm's account has been translated by von Hammer-Purgstall[7]. The passage immediately following (304. 20–305. 3) has been summarised by Flügel[8], but may be translated.

[1] So if راس = راست (cf. Horn, *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1895–1904, I. ii. 81); if راس be taken as Arabic, which is less likely, since all the other script-names are Persian, the combination would seem to mean "metropolitan"; it is scarcely Persian راس "road."

[2] Probably Ibn al-Muqaffa'.

[3] See *Fihrist*, *loc. cit.*, and cf. also Gauthiot, *Journal asiatique*, X. xvii. 81–95, and Ross and Gauthiot, *ib.* XI. i. 521–533.

[4] مشعثا, strictly speaking, a term applied in versification to the foot وتد (a foot of three consonants, two moved by vowels and one quiescent) when deprived of one of its vowels.

[5] Cf. Persian خامه, "pen."

[6] If الهماه دساب is a broken plural of Persian همه دين, "of the same faith," with the two components taken as separate words.

[7] *Journal asiatique*, III. viii. 175–176.

[8] *ZDMG* xiii. 637–638.

"Muḥammad ibn Isḥāq says: 'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abdūs al-Jahašyārī, author of the 'Book of Vazīrs,' began the compilation of a book in which he selected a thousand moonlit nights (سمر) of the moonlit nights of the Arabs, Persians, Rūmīs, and others, each division constant to its theme[1], and attached to naught else. And he summoned them that told stories on moonlit nights and took from them the most beautiful that they knew and embellished; and from the books composed on moonlit nights and on romances (خرافات) he selected what was to his taste, and it was more than enough. And from this 480 moonlit nights were collected for him. Every night—a complete moonlit night—he collected in five leaves—both less and more. Then death overtook him before the fulfilment of the promise that was in him as to the completion of the thousand moonlit nights. And I saw a number of the sections of this in the writing of Abū al-Tayyib aḫū al-Šāfi'ī'.

And before this there were those who made moonlit nights and romances in the tongues of men and birds and beasts, some of them being 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' and Sahl ibn Hārūn[2] and 'Alī ibn Dāūd[3], the secretary of Zubayda, and others. And we have treated thoroughly of the accounts of these men and of what they composed in their (proper) places of the book.

Now, as to the 'Book of Kalīla and Dimna[4],' there was a difference of opinion regarding it. Thus it was said that the Hindus (هند) made it, and there is an account of this in the preface of the book; and it is said that the kings of the Askānians made it and ascribed it to the Hindus, and it is said that the Persians made it and ascribed it to the Hindus, and some say that he who made it, in parts, was Buzurjmihr the Sage; and God knows best concerning this.

The 'Book of Sindbāδ the Sage[5],' and it (has) two recensions, major and minor; and there is a difference of opinion regarding it also, like the difference of opinion regarding 'Kalīla and Dimna'; and the dominant (view) and the nearest to the truth is that the Hindus made it."

Immediately following this section, the *Fihrist* treats briefly (305. 4–12) of

"Names of the Books of the Persians.

Book of a Thousand Histories (دستان). كتاب بوسفاس وسملوس.

[1] Probably, as Flügel, *loc cit.*, suggests, each section dealing with a special people.

[2] *Fihrist* 120. 1–12 and Flügel, *ad loc.*, Brockelmann, i. 516.

[3] *Fihrist* 120. 18–20.

[4] On Ibn al-Muqaffa''s translation see *Fihrist* 118. 27 and Brockelmann, i. 151–152; on al-Lāḥiqī's translation, *Fihrist* 119. 4, 163. 9; on Sahl ibn Hārūn's imitation, *Fihrist* 120. 8–9; on other translations, *Fihrist* 305. 14–19. For the literary history see the references given by Ethé, *Grundriss*, ii. 326–329, and Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2nd ed., Munich, 1897, 896–897.

[5] For references to literature see especially Krumbacher, 894–895.

كتاب حجد حسروا[1]. كتاب المرس. Book of Story and Pleasure. Book of the Bear and the Fox. Book of Rūzbih the Orphan. Book of Musk-i-Zanāna and Šāh-i-Zanān. Book of Nimrūd, King of Bābil. Book of Halīl and Da'ad.

Names of the Books which the Persians composed on biographies and complete (صحيحة) moonlit nights, which their kings possessed. Book of Rustam and Isfandiyār, which Jabala ibn Sālim translated. Book of Bahrām Šūs[2], which Jabala ibn Sālim translated. Book of Šahrīzād with Abarwīz[3]. Book of Gestes on the Biography of Anūširwān. Book of the Crown and What Auguries their Kings made with it. Book of Dārā and the Golden Image. Book of the Aθnīn-nāma[4]. Book of the Hudāy-nāma[5]. Book of Bahrām and Narsay. Book of Anūširwān."

Only a few of the books here mentioned have survived, even in their literary descendants; but besides them the *Fihrist* records a long series of works—many of them, doubtless, of real value—which have disappeared without leaving a trace behind. These are as follows: Hišām al-Kalbī (d. 819 or 821 A.D.)[6], "Book of Kisrā's Taking a Pledge of the Arabs" (96. 27); 'Alī ibn Muḥammad al-Madā'inī (d. 830 or 840 or 845)[7], "Account of the Army of Sābūr," besides a number of histories of the Arab conquest of Sijistān, Fārs, Kirmān, Ṭabaristān, etc. (103. 8, 13–15); Zubayr ibn abī Bakkār al-Qurayšī (d. 870)[8], "Book of the Gift which I saw in the Writing of Kisrā" (111. 7); 'Alī ibn 'Ubayda al-Rayḥānī (d. 834), "Book of Kay Luhrāsf," "Book of Belles Lettres of Juwānšīr," and other works not on Persian matters (119. 20, 22); Abū 'Uθmān Sa'īd ibn Ḥamīd ibn Buhtakān, whose "origin was among the ancient Persians, and who was vehemently prejudiced against the Arabs," "Book of the Superiority of the Persians over the Arabs and their Boasting" (123. 28–29); Abū Zayd Aḥmad ibn Sahl al-Balhī (d. 934)[9], "Book of the Replies (اجوبة) of the People of Fārs" (138. 23); Abū al-Faḍl Aḥmad ibn abī Ṭāhir Tayfūr (d. 983)[10], "Book of the Dignity of Hurmiz ibn Kisrā Nūširwān" and "Book of the Places where the Persians were slain" (probably a history of the Arab conquest of Persia) (146. 21, 24–25); "Book of Zād al-Farrūh[11] on the instruction of his

[1] This might be read حجد خسروا, "Husraw's Wilful Falsehood," but this is very doubtful.

[2] Bahrām Jūbīn; cf. Justi, 363, Nöldeke, *Grundriss*, ii. 143, note 6.

[3] Justi, 278, 19.

[4] Read ايين, "usages," instead of اثنين (i.e. ايس instead of ادس)? Cf. *Fihrist* 314. 31, and Flügel, *ad loc.*

[5] Nöldeke, 142–146.

[6] Brockelmann, i. 139–140.

[7] *Ib.* i. 140–141.

[8] *Ib.* i. 141.

[9] *Ib.* i. 229.

[10] *Ib.* i. 138.

[11] Justi, 377.

offspring" (315. 21); "Book of Mihrrād and (Mihr)ḥasīs[1], the Mobads, to Buzurjmihr ibn al-Buḫtakān—its principle is that the view of two contestants, one of them wrong and the other of them right, does not (really) contest" (315. 21–22); "Book of سكرسرى بن مرديود[2] to Hurmiz ibn Kisrā, and Kisrā's letter to Juwāsb[3], and the answers to them" (316. 13); a biographical work compiled by Ḥudāhūd ibn Farruḫzāδ, which was "a book of accounts and traditions" (316. 19–20); "Book of ʿAlī ibn Rayn[4] the Christian on good manners and similitudes according to the sects of Persians and Rūmīs and Arabs" (316. 20–21). We are also told that Jāmāsb was an alchemist and the author of a book on alchemy (353. 25, 354. 28).

A large number of Persian works which have long since disappeared are recorded by Ibn al-Nadīm as anonymous, while others are ascribed to Sasanian kings. These are the licentious tales entitled "Book of Bunyānduḫt," "Book of Bunyān himself," "Book of Bahrāmduḫt," and—in two recensions—"Book of Wardān and Ḥubāḥib[5]" (314. 2–4); books on divination, omens, and throbbings (314. 11–13); a book on archery ([?] اثنين[6]), written for Bahrām Gūr or Bahrām Jūbīn (314. 21); a book on polo (314. 21–22); a book of military tactics, describing "how the kings of the Persians approached (تولى) the four frontiers of the east and west and south and north" (314. 22–23); a book of veterinary medicine and another of falconry (315. 13, 16); "Book of the Testament (عهد) of Kisrā to his son Hurmiz, making him his heir when the king felt deep affection for him, and the reply of Hurmiz himself" (315.25–26); "Book of the Testament of Kisrā to whomsoever should receive instruction from his house" (315. 26–27); "Book of the Testament of Ardašīr Bābakān to his son Sābūr" (316. 1); "Book of the Mobad of Mobads on government and assemblies and good manners" (316. 1–2); "Book of the Testament of Kisrā Anūširwān to his son, who was called 'Well of Eloquence'" (316. 2); "Book in which Kisrā wrote to Marzbān[7], and his own answer" (316. 4); "Book of the questions which the King of Rūm sent to Anūširwān by the hand of Buqrāṭ al-Rūmī[8]" (316. 6–7); "Book of the King of Rūmī's sending of the philosophers to the king of the Persians, asking him concerning matters of wisdom" (316. 7–8);

[1] On the name (Mihr)ḥasīs see Justi, 184; the name Mihrrād ("Mithra the Magian") was overlooked by Justi, as was also the name Ḥudāhūd mentioned a little further on.

[2] ? Sukartīzī (سرى = تيزى, "sharp as a porcupine") ibn Mardīwad? Justi, 218 (cf. 271), suggests Sagzanbarī ibn Mardbūd.

[3] *Ib.* 123.

[4] Read "Zayn" (زين instead of رين)?

[5] Ḥubāḥib was notorious for greed, his avarice being so great that he would not light a fire lest guests might visit him.

[6] Cf. Flügel, *ad loc.*

[7] Possibly the governor of Yaman (cf. Justi, 197).

[8] The famous Greek physician Hippocrates.

"Book of what Ardašīr commanded in his causing to be brought from the treasuries the books which the sages had composed on administration" (316. 9–10); "Book of Kisrā to the representatives of the subjects in the city" (316. 14).

Not only were the Persians themselves voluminous writers, but they were also, as is well known, extensive translators. A special section of the *Fihrist* (244. 25–245. 5) is devoted to "Names of the Translators from Persian into Arabic," and runs thus: "Ibn al-Muqaffa', an account of whom was given in its place[1]. The family of Nawbaḫt—the majority of them—mention of whom has been made and will be made, if God the Exalted will, in what follows[2]. Mūsā and Yūsuf, the sons of Ḫālid, and they were in the service of Dāūd ibn 'Abd Allāh ibn Ḥumīd ibn Qaḥṭaba, and translated for him from Persian into Arabic. Al-Tamīmī, whose name was 'Alī ibn Ziyād, and was called Abū al-Ḥasan; he translated from Persian into Arabic, and of what he translated was the 'Royal Astronomical Tables[3].' Al-Ḥasan ibn Sahl, mention of whom will be made in its place of the accounts of the astronomers[4]. Al-Balāδurī Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir, mention of whom has been made[5], and who was a translator from the Persian language into Arabic. Jabala ibn Sālim, scribe of Hišām, mention of whom has been made[6], and who was a translator into Arabic from Persian. Isḥāq ibn Yazīd translated from Persian into Arabic, and of what he translated was the book of biography of the Persians, known as the 'Bāḫtyār-nāma[7].' And of the translators of the Persians were Muḥammad ibn al-Jahim al-Barmakī[8], Hišām ibn al-Qāsim, Mūsā ibn 'Īsā al-Kurdī[9], Zādūya ibn Šāhūya al-Iṣfahānī[10], Muḥammad ibn Bahrām ibn Maṭyār al-Iṣfahānī[11], Bahrām ibn Mardānšāh, mobad of the city of Nīsābūr in the country of Fārs[12], 'Umar ibn al-Farḫān, of whom we shall make exhaustive mention among the authors[13]."

One of the most prominent of the Persian translators was Abān al-Lāḥiqī, of whom Ibn al-Nadīm gives the following account (119. 2–5): "He was Abān ibn 'Abd al-Ḥumayd ibn Lāḥiq ibn 'Ufayr al-Raqāšī, and was a poet, he and all his people. And he was peculiar from among all for translation of prose works into distich poetry (شعر مزدوج), and

[1] *Fihrist* 118. 18–29; cf. above, p. 25, note 2.

[2] *Fihrist* 176. 20–177. 18, 274. 7–12; cf. Flügel, *ad locc.*, and Justi, 226.

[3] Cf. Flügel, *ad loc.*

[4] *Fihrist* 275. 26. [5] *Ib.* 113. 4–15.

[6] *Ib.* 305. 9–10.

[7] Ethé, *Grundriss*, ii. 323–325.

[8] See Flügel, *ad loc.*

[9] Identical with the Mūsā ibn 'Isā al-Kisrawī mentioned by Brockelmann, i. 517?

[10] Justi, 378. [11] *Ib.* 363. [12] *Ib.*

[13] *Fihrist* 273. 14–17, and Flügel, *ad locc.*

of what he translated were the 'Book of Kalīla and Dimna[1],' 'Book of the Biography of Ardašīr[2],' 'Book of the Biography of Anūširwān[3],' 'Book of Balawhar and Bardanīya[4],' 'Book of Epistles,' 'Dream-book of India.'" We are also told (163. 10) that he likewise translated the "Book of Sindbād" and the "Book of Mazdak," the latter apparently not being a religious book, but one intended to entertain[5].

Other translators named by Ibn al-Nadīm are the al-Balāδurī[6] already mentioned, who made a verse translation of the "Book of the Testament of Ardašīr[7]" from Persian into Arabic; Salm the Librarian[8]; Buzurjmihr[9], the translator of the "Variegated Book" (كتاب الزبرج) of Vettius Valens (فاليس الرومي), this book probably being his 'Ανθολογίαι[10] (269. 2–3); 'Abd Allāh ibn 'Alī, "the first who translated from Indian into Persian," and the author of a version of the "Book of Sīrak," the Sanskrit medical treatise *Carakasaṃhitā* (303. 7–8)[11]; and an anonymous "book of rules of battles and capture of fortified places and cities and protection against ambush and sending of spies and advance guards and brigades and establishment of frontier forts; the translation of which is from what was made for Ardašīr ibn Bābak" (314. 28–315. 2).

Of sciences, apart from the cursory notes of translation which have already been given, we have scant information in the *Fihrist*. In the meagre account of the "Names of the Books of the Persians on Medicine[12]" the only authors named bear the decidedly Greek names of Theodorus and Theodocus (تيادورس, تيادوق; 303. 16–20); and there is a very general statement (286. 14, 360. 15–16) that, among other countries, Persia was regarded by some as the original home of medicine and alchemy.

[1] Possibly a poetical revision of Ibn al-Muqaffa''s version already mentioned, but possibly an independent translation.

[2] Apparently a translation of the Pahlavi *Kārnāmak-ī-Artašīr-ī-Pāpakān*.

[3] Perhaps a translation of the Pahlavi *Andarj-ī-Xūsrō-ī-Kavāṯān*.

[4] The famous story of Barlaam and Josaphat, called زهر وبرداسف in 163. 9.

[5] Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1879, 461, note 2. A Parsī *rivāyat* of fanciful character but much later date is given in Dārāb Hormazdyār's collection (ii. 214–230 of the unpublished edition by Unvālā; summarised by Rosenberg, *Notices de littérature parsie*, Petrograd, 1909, 51–52).

[6] Cf. Brockelmann, i. 141–142.

[7] The "Testament of Ardašīr" and "Kalīla and Dimna" are mentioned first among five "collected for their excellence" (126. 17).

[8] Cf. *Fihrist* 305. 19.

[9] Justi, 359–360. The *Fihrist* (11. 1) records a saying of his that "Books are the shells of knowledges that become fragrant (تنشّق) from the gems of dispositions."

[10] Flügel, *ad loc.* On Vettius Valens see especially Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, Hamburg, 1705–1728, ii. 506–509, 829.

[11] On Caraka, from which Sīrak is corrupted, see Flügel, *ad loc.*, and Jolly, "Medicin" in *Grundriss der indo-arischen Philologie*, III. x., Strassburg, 1901, 11–12.

[12] The passage is translated by Flügel, *ZDMG* xi. 150.

Of references to Persian history the *Fihrist* contains few that are noteworthy. We know from the ordinary Iranian sources that Jamšīd was the first Persian to whom jinn and šayṭāns were subject (309. 18). It is evident that, even under Arab domination, many Persians were proud of their lineage. As we have seen, Abū 'Uθmān Sa'īd ibn Ḥamīd ibn Buḫtakān traced the origin of his family to "the ancient Persians," (فرس قديم); and, in like manner, Muḥammad ibn al-Layθ al-Ḫaṭīb, who flourished during the reign of Hārūn al-Rašīd, claimed to be descended from "Dārā ibn Dārā the king" (121. 1–2), while Abū Mu'bad 'Abd Allāh ibn Kaθīr al-Dārānī was said to be "of the sons of the Persians whom Kisrā[1] sent in ships to Yaman that they might repulse the Abyssinians" (28. 26–27). Occasionally events in Greek history are synchronised by the reigns of Persian kings, as when it is said that Socrates was put to death in the time of Artaxerxes Mnemon (245. 24), or that Galen flourished in the reign of Qubāδ ibn Sābūr ibn Ašγān (289. 7).

Quoting a certain Isaac the Monk[2], Ibn al-Nadīm says (246. 21–23) that "Plato knew and published his matter in the days of Artaḫšāšt, known as the Long-handed," adding, on his own authority, that "this was the king of the Persians, and there was no transaction (معاملة) between him and Plato; and he was Kustāsb, the king to whom Zarādušt went forth; and God knows best[3]." An interesting story of Hippocrates is worth quoting, though it is also known from other sources. "According to some ancient chronicles, Buqrāṭ was in the days of Bahman ibn Ardašīr[4]; and Bahman was ill. So he sent to the people of the land of Buqrāṭ, summoning him. Then they refused this and said: 'If Buqrāṭ be made to go forth from our city, we shall go out, all of us, and be killed before him.' Then Bahman had compassion on them, and made him stay with them. And Buqrāṭ appeared in the year 96 according to the era of (Nabo)naṣṣar, which was the 14th year of King Bahman[5]" (287. 19–22).

The religion of Zoroaster long lingered despite Arab dominion, and the *Fihrist* contains an interesting section (344. 19–26) on "The Sects which arose in Ḫurāsān during Islām from the Sects of Magians and

[1] In 570 A.D. (see Justi, *Grundriss*, ii. 536); but according to the *Fihrist*, al-Dārānī died in 120 A.H. = 737 A.D.

[2] This Isaac, whom I am unable to identify, is also cited as the author of a chronicle in *Fihrist* 15. 8, 239. 31.

[3] This identification of Artaxerxes Longimanus with Vištāspa is one which I do not recall elsewhere.

[4] For other versions of the story and for the erroneous confusion of Bahman Ardašīr with Artaxerxes Longimanus see Flügel, *ad loc.*, and Justi, *Namenbuch*, 374.

[5] The year 96 of the era of Nabonaṣṣar = 649 B.C., but Artaxerxes reigned 465–424, and Hippocrates flourished in the fourth century B.C.

Ḥurramīs[1]." This runs as follows: "In the beginning of 'Abbāsid rule, and before the appearance of Abū al-'Abbās, there appeared a Magian called Bihāfarīd[2], from a town called Rūy of Abršahr, performing the five prayers[3] without the prostration of one who goes to the left of the Qibla[4]; and he claimed to be divine, and summoned the Magians to his sect, and many people hearkened to him. So there came to him Abū Muslim Šabīb ibn Dāḥ and 'Abd Allāh ibn Sa'īd. Then they set forth the Faith to him, and he embraced it and adhered to the 'Abbāsids[5]. Then the Faith did not harmonise with his claim to divinity, so he was killed. And as to his sect in Ḫurāsān, a number (exist) to this time. This mention of him is (from) Ibrāhīm ibn al-'Abbās al-Ṣūlī[6] in the 'Book of 'Abbāsid Rule,' and God best knows the right."

In the early stages of the Isma'īlī movement (on which see Browne, chap. xii.), some of the leaders "coalesced with the Magians and their sovereignty, and laboured for its restitution, openly at times, and secretly at times with craft, and for this they produced blameworthy innovations in the Faith" (188. 17–18). Among their number was Muḥammad ibn al-Ḥusayn Zaydān, a skilled astrologer and bitter opponent of Islāmic sovereignty; and "he claimed that in astrology he had found the transition of the dominion of Islām to the dominion of the Persians and their religion—which is Magianism—in the eighth conjunction[7], the transition of the triad from the house of Scorpio[8], indicating the sect ([ملة] of Islām), to the house of Sagittarius[9], indicating the religion of the Persians" (188. 24–26).

An interesting bit of folk-belief regarding Zoroaster is found in Ibrāhīm ibn Muḥammad's account of the heresiarch Abū Muslim[10], as reported by Ibn al-Nadīm: "He was a man of the people of Transoxiana, and was illiterate. And he had a jinn follower, and when he was asked about anything, he answered after night. And when there befell of Abū Muslim what there befell, he summoned the people to him and

[1] For a former translation see Hottinger, *Historia orientalis*, Zürich, 1651, 362.

[2] Justi, 348, Browne, 308–310.

[3] Five daily prayers are a feature both of Zoroastrianism and of Muḥammadanism.

[4] On circumambulation (طواف) performed with the left shoulder turned to the Qibla see Burton, *Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, London, 1893, II. 165, note, 286.

[5] For this meaning of سوّد see Flügel, *ad loc.*

[6] *Fihrist* 122. 1–5, 317. 2, and Flügel, *ad locc.*

[7] Flügel (*ZDMG* xiii. 607) translates قران by "Jahrhundert," which makes no sense.

[8] The triad of Scorpio is Cancer, Scorpio, and Pisces, the "aqueous triad."

[9] The triad of Sagittarius is Aries, Leo, and Sagittarius, the "igneous triad."

[10] See Browne, 240–244, 246–247, 313–315, 328; the passage is translated by Hottinger, 363.

declared that he was the prophet whom Zarādušt had sent[1], and pretended that Zarādušt was alive and had not died. And his followers insist that he[2] is alive and has not died, and that he will come that this religion may be established for them; and this is of the secrets of the Muslimīya" (345. 5–9).

In conclusion it may not be amiss to give a rendering of such portions of the first section of the ninth discourse of the *Fihrist*—on the Dualistic sects—as have not been translated by Chwolson, Flügel, and Browne, thus completing the version of this important part of Ibn al-Nadīm's work[3].

"*The Māhānīya*[4].

A sect of the Marcionites (مرقيونية), differing from them in some respects and agreeing with them in others. Now, as to what they agree with the Marcionites (is) in communism of property, except marriage and sacrifices; and they declare that the mediator between light and darkness is the Messiah; and of their affairs only this is known.

The Janjīyīn.

These are the followers of Janjī al-Jūḫānī[5], and this man had served idols and beaten the bell in the idol-house; then he abandoned this sect and returned (عدل) to a sect which he invented. And he declared: 'Here is a thing that was before light and darkness; and lo, in the darkness were two figures, male and female.' He said[6]. Then he was with his wife in the darkness. He said: 'Then a light appeared to the woman, and the world of the living was slightly hidden because of (من) the light. Then she moved like the (silk-) worm (دودة), and was lifted up. Then the light came to her, and somewhat of its light clothed her. Then, behold, she left it, and gnawed (سرقت) light from it, and returned to her place. Then from the light which she had gnawed from the light that had clothed her she stripped[7] the heavens and the mountains and the earth and other things.' And they declare

[1] As is well known, three *saošyants* are to appear—Uxšyat-ərəta, Uxšyat-nəmah, and Astvat-ərəta.

[2] This "he" seems to refer to Abū Muslim (cf. Browne, 246), not, as Browne (315) appears to hold, to Zoroaster.

[3] I have, however, omitted the passage on Ḫusraw Arzūmaqān (340. 1–12) since the words regarding his special tenets are translated by Flügel, *ad loc.* (cf. also *ZDMG* xiii. 643); and the list of sect-names (342. 6–16) between Christ and Muḥammad, which are at present hopeless of solution. The passages here translated are 339. 20–31, 340. 13–24, 341. 4–342. 5. A complete summary of them is given by Flügel, *ZDMG* xiii. 643–645.

[4] On the name Māhān, Arabicised as Maymūn, see Justi, 185.

[5] Justi, 110, and Flügel, *ad loc.*

[6] There seems to be a lacuna here.

[7] خلعت; Flügel, *ad loc.*, suggests خلقت, "she created."

that the fire is queen of the world[1]; and, moreover, we ask pardon of God for the telling of it, and we know no book of theirs.

The Rašīyīn[2].

They declare that he[3] was naught but darkness simply; and in the interior of it was water, and in the interior of the water was wind, and in the wind was womb, and in the womb was placenta, and in the placenta was ovum, and in the ovum was living water, and in the living water was the son of the Glorious Living One, and he ascended on high. Then he created creatures and things and the heavens and the earth and the gods. They say: 'And his father, the darkness, knew (it) not; then he returned.'

The Mahājirīn.

They profess baptism and oblations (معمودية, قرابين) and gifts, and they have feasts, and in their churches (بيع) they sacrifice cattle and sheep and swine; and they do not deny their women to their Imāms, and they condemn[4] adultery.

The Kušṭīyīn[5].

They profess sacrifices (ذبائح) and sensuality and greed and arrogance; and they say that The Glorious was before every living thing. Then from himself he created a son, and named him Star of Light, and they name him The Second Living; and they profess oblations and gifts and beautiful things.

[1] In a Syriac *Act* fire is declared to be "no daughter of God, but a serving woman" (Hoffman, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, 35; cf., possibly, Julius Firmicius Maternus, *de Errore profanarum religionum*, i. 5). This instance may be added to those already noted by me in *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1913–1914, 46. It should also be observed that the Scythians had a fire-goddess, Ταβιτί (Herodotus iv. 59; on the name see Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 3d ed., Jena, 1907, ii. 440, deriving it from the Indo-European base **tepe-*, "to be warm" [incorrect, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg, 1901, 368], and Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, 85, citing Nagy, who derives the name from Vogul *taût*, *toat*, "fire").

[2] Two manuscripts read Daštīyīn (cf. Flügel, *ad loc.*).

[3] The First Cause, in all probability.

[4] يقبّحون; there is also a reading يبيحون, "they permit." It may be pointed out that the Imāms might have the right of cohabitation with the wives of the laity, and yet that adultery was forbidden; in fact, the exercise of such a right would not, strictly speaking, constitute adultery.

[5] The word looks as though it might be connected with Mandaean כושטא, "straightness, rectitude, veracity" (on the word see Brandt, *Mandäische Religion*, Leipzig, 1889, 110–112, Kessler, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, xii. 175–176); but, needless to say, the sect, though it may have termed itself the "rectitudinous," had nothing in common with Mandaeanism.

Chapter of the 'Yea, By the Work of You Twain[1].*'*

These declare that the principles are four, not one of which resembles another. They name the first Ḥūsṭaf the Glorious[2], and they name the second Rūīmān, and they name the third Wardūd of the Female Serpent, and they name the fourth Ismāīḥīn; and they declare that these things were before everything of earth and heaven, etc., that was in the world, and that these three principles summoned Ḥūsṭaf until they made him their leader. Then, later, they disagreed (اختلفت), and from their disagreement sins and wickednesses arose.

Chapter of the Šīlīyīn.

Šīlī was of the sect of the Muγtasila, except that he differed from them, and wore rough garments and ate sweet-smelling food[3]; and he inclined toward the sect of the Jews and adopted it.

Chapter of the Ḫwalānīyīn.

These are the disciples of Mulayḥ al-Ḫwalānī, who was the pupil of Bābak ibn Bahrām, and Bābak was the pupil of Šīlī; and he had agreed with Šīlī, but stopped short of the Jews.

The Mārīyīn and the Daštīyīn[4].

And their master was Mārī the Bishop[5], and they beheld the sects of dualism and did not forbid sacrifices; and Daštī was a disciple of Mārī; later he differed from him.

The People of Heaven-Fearers.

Their master was Arīday[6], and he dwelt at Ctesiphon and Bahurasīr, and was a wealthy man. Then he deceived a Jew, and wrote for him

[1] اي وعملكما; see Flügel, *ad loc.*, and *ZDMG* xiii. 644, note.

[2] The meaning of these four names (هوسطف, رويمان, وردود, and اسمايحين) is quite unknown to me.

[3] For the various readings, according to which Šīlī wore beautiful clothing and ate earth (reading respectively حسن for خشن and طين for طيب), see Flügel, *ZDMG* xiii. 644.

[4] It is suggested by Kessler, 157 (cf. 159–160), that these Daštīyīn were the Dōstīans of Theodore bar Kōnī, and were, therefore, Mandaeans. Since we know nothing of the sect here mentioned by Ibn al-Nadīm beyond his very meagre statement, the conjecture seems rather hazardous. That the Rašīyīn already mentioned were also Daštīyīn, as two manuscripts read, and as lately argued by Nöldeke (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xii. 357), seems equally uncertain. At all events, there is nothing in either of the sects to warrant the idea that they were the Mandaeans. Cf. also Flügel, *ad loc.*

[5] اسقف; Mārī is simply Syriac ܡܪܝ, "my master" (cf. Flügel, *ad loc.*).

[6] Cf. the name of Haman's son אֲרִידַי (Esther ix. 9), on which see Justi, [illegible]. I may remark in passing that the etymology given for the word in the *Oxford Hebrew Lexicon*, 71 ("perh. = *haridayas*, *delight of Hari*"), is almost certainly incorrect. ארי is doubtless *ariya*, "noble" (cf. Justi, 491).

books of the prophets and sages, and he created a sect for himself, and the folk execrated it, and in the environs of Ctesiphon there was an uprising against his sect.

The Aswarīyīn.

And their master and head was named Ibn Saqṭirī ibn Aswarī, and they amassed goods and gains; and they agreed with the Jews in some things and differed from them in others; and they proclaimed[1] the sect of Jesus.

Chapter of the Awardjīyīn.

These are a sect that exalt the sea and say that it was the Primaeval that was before everything, and that, when it raged, its wind made its foam manifest. Then, when the wind saw it[2], she made a habitation of it and inhabited it and laid seven eggs. He says: 'Then there were from these seven eggs seven gods.' And they name one of the gods Arrow because, they declare, he plunged into the sea; then he came forth speedily, as does the arrow. And he says that he created Kawθar[3], and it was known by the excavation (ثل), and in this excavation he caused a river to run which is named Euphrates the Exalted; then he planted a lote-tree in this excavation. And there were, they say, from the seven eggs—from one of them Arrow, and from one Feather, and from the third Golden Brocade, and from the fourth Crown, and from the fifth Mistress of the World, and from the sixth Young Man, and from the seventh Night and Day. He says: 'Then Crown descended on Feather and made him seat himself; then he created all the world with what was in him of these things.' And this sect exalt the sea, and say that it is God the Exalted. And he says that there are many men of them in the environs of the coasts; and we have not seen one of them. And they have strange sayings that run the course of fables, mention of which we omit, that the book may not be made tedious by them."

LOUIS H. GRAY.

ABERDEEN, 19 *January*, 1915.

[1] يظهرون, which might also mean "they paid no heed to, disregarded."

[2] The foam.

[3] A pool in the Muḥammadan paradise; see Hughes, *Dictionary of Islam*, London, 1895, 262.

JÉRUSALEM ET ÉLÉPHANTINE

Une colonie de serviteurs de Jahô, le Dieu d'Israël, établie à Éléphantine en Egypte, avait élevé là, dès le 6e siècle av. J.C., un temple où, par le ministère de ses prêtres, elle offrait au "Dieu du ciel" l'encens, la *minḥa*, et les holocaustes et sacrifices sanglants. La question s'est posée de savoir dans quel rapport se trouvait le culte célébré à Éléphantine avec les prérogatives du temple de Jérusalem et avec les lois du Pentateuque qui garantissaient le privilège de la ville sainte comme lieu unique du culte rituel à rendre à Jahvé ?

Pour mieux définir les données, et mettre en lumière l'intérêt du problème, il suffit de rappeler les faits que voici.

En la 14e année de Darius II, l'an 410 av. J.C., le temple de Jahô à Éléphantine fut détruit, sur l'instigation de prêtres de Chnoub, qui avaient soudoyé à cet effet le commandant de la garnison, l'officier perse Widarnag. Aussitôt les chefs de la communauté judéo-araméenne mirent tout en œuvre pour obtenir l'autorisation de rebâtir le temple. Et, comme ils le rappellent dans leur second message adressé, en l'an 407, au gouverneur de la Judée Bagohi, ils eurent recours notamment à Jehôḥanan, le grand prêtre, et aux prêtres de Jérusalem, pour obtenir leur appui. Il est donc manifeste que les serviteurs de Jahô à Éléphantine n'avaient point conscience que le culte qu'ils célébraient en l'honneur de leur Dieu constituait une violation du privilège exclusif du temple de Jérusalem.

D'autre part il est certain qu'en Judée on ne voyait pas de bon œil l'institution en vigueur à Éléphantine. Cette institution n'était-elle pas manifestement contraire à la législation qui ne tolérait qu'un seul sanctuaire ? Quoi qu'on pense de cette question, il est de fait qu'aux premières lettres que la communauté d'Éléphantine avait, aussitôt après le désastre de l'an 410, envoyées à la métropole juive, il ne fut point donné de réponse ni par les prêtres, ni par les notables juifs laïques, ni par le gouverneur perse. Et lorsque, trois ans plus tard, Jedonja et ses collègues écrivirent une seconde fois à Bagohi, en s'adressant en même temps à Delaja et à Shelemja, les fils du gouverneur de Samarie, Sinuballiṭ, ils n'obtinrent pas en retour les lettres demandées, mais seulement une réponse orale, autorisant leur envoyé à parler au nom de

Bagohi devant le satrape d'Egypte Arsamès. Dans ses instructions orales, Bagohi, sans doute sous la suggestion de son entourage, ne voulut d'ailleurs point patronner l'usage d'offrir, dans les conditions où l'on se trouvait à Éléphantine, des sacrifices sanglants.—La défaveur que la communauté d'Éléphantine rencontrait à Jérusalem se montre encore, à notre avis, dans l'attitude de certains Juifs influents de Judée, résidant en Égypte, comme le Ḥananja et le ʿAnani dont il est question dans le pap. 11 de la collection Sachau, peu de temps avant la catastrophe de l'an 410. Ces personnages semblent présentés, dans le document en question, comme suspects d'hostilité à l'égard de leurs "frères" d'Éléphantine. Cette observation nous permettra de comprendre pourquoi, après la destruction du temple, l'on attachait ici un si grand prix aux "lettres" demandées avec insistance aux autorités établies à Jérusalem. Ces lettres devaient constituer des attestations écrites en vue de prouver la légitimité du sanctuaire détruit, contre les allégations contraires qu'auront fait valoir en Égypte les partisans des prêtres de Chnoub instigués par certains Juifs de Jérusalem.

Au problème que nous venons d'exposer, Ed. Meyer offre, dans son étude *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912), une solution qui ne nous paraît pas satisfaisante.

Les premiers colons partis de Jérusalem pour la Haute Égypte, auraient, d'après Meyer, quitté la Judée sous le règne de Manassé ou dans les premières années du règne de Josias, et ils auraient bâti leur temple à Éléphantine avant l'an 622, donc sous le régime ancien qui autorisait la pluralité des sanctuaires (p. 53). Lorsque ce régime fut aboli par l'introduction du Deutéronome et la réforme de Josias, la situation acquise à Éléphantine fut maintenue, dit Meyer, et les Juifs qui vinrent plus tard rejoindre la communauté fixée aux confins de l'Éthiopie, tout en exerçant sur elle leur influence, ne purent pas cependant lui faire abandonner ses traditions les plus chères.

Nous reconnaissons volontiers que rien n'oblige à fixer la date de la fondation du temple d'Éléphantine très peu de temps avant la conquête de l'Égypte par Cambyse. Quand Jedonja dans la lettre à Bagohi, et Bagohi dans sa réponse, rappellent que le temple de Jahô existait déjà avant Cambyse, ce n'est nullement pour marquer l'époque précise de sa construction, ni même pour insister sur sa haute antiquité; c'est parce qu'ils veulent rappeler aux autorités perses l'exemple que leur donna Cambyse qui respecta le temple de Jahô, et aux Égyptiens l'exemple de leurs propres rois qui, avant Cambyse, en avaient autorisé la construction. Le fait que dans la lettre de Jedonja l'origine du sanctuaire est rapportée en termes généraux "aux jours des rois d'Égypte," semble plutôt indiquer qu'au moment de l'avènement de la domination perse ce sanctuaire existait déjà depuis assez longtemps. Et comme d'autre

part la construction et l'ameublement d'un temple comme celui décrit dans la lettre de Jedonja supposent chez ceux qui en furent les auteurs une prospérité matérielle déjà avancée, et qu'une entreprise de ce genre ne s'accomplit sans doute point sans de grandes difficultés, on est en droit de conclure que les premiers colons judéo-araméens seront venus s'établir à Éléphantine-Syène au plus tard vers le commencement du 6e siècle.

Cependant il serait plus que hardi de supposer qu'ils auront quitté la Judée ou la Palestine et bâti leur sanctuaire dès le règne de Manassé ou dans les premières années du règne de Josias. Sans doute, Hérodote raconte (II. 30) qu'Éléphantine reçut une garnison déjà sous le règne de Psammétique I (664-610). Mais Hérodote ne parle dans ce récit que d'une garnison de troupes égyptiennes, qui passèrent comme transfuges à l'Éthiopie, non pas à la suite de querelles avec les soldats étrangers, mais pour la seule raison qu'elles n'avaient pas été relevées après trois années de service. Avant l'enrôlement et l'organisation d'une colonie militaire comme celle de nos Judéo-Araméens, il doit s'être écoulé, depuis les faits racontés par Hérodote, un certain nombre d'années; et les colons, une fois établis à Éléphantine et à Syène, auront dû attendre assez longtemps aussi avant de se trouver en possession des ressources et des moyens nécessaires pour la construction et l'aménagement de leur temple.

Au reste, à envisager la question au point de vue de la législation hébraïque sur l'unité de lieu de culte, il convient de constater que déjà avant la réforme de Josias cette législation n'admettait, en principe, qu'un seul lieu où pût se célébrer un culte public et régulier, par le ministère de prêtres attachés au service rituel du sanctuaire. Aucun texte de loi n'apporte à cet égard une restriction au passage d'Ex. xxiii. 14 ss. (coll. xxxiv. 24). Pour la loi d'Ex. xx. 24 ss., il faut distinguer ce qu'elle était dans sa forme et avec son objet primitifs, de ce qu'elle est devenue dans sa forme et avec son objet actuels. A ce dernier point de vue, elle vise le sanctuaire national, unique[1]. Au premier point de vue, elle sanctionnait sans doute une institution comportant des autels multiples, mais ne visait pas des sanctuaires ou des lieux de culte établis dans les conditions marquées tout à l'heure ; c'est à dire qu'elle n'avait pas en vue la célébration d'un culte public et régulier, par l'entremise de prêtres attachés au service rituel de l'autel. Dans sa teneur primitive, avant qu'on en fît la norme pour l'installation de l'autel du sanctuaire unique, la loi d'Ex. xx. 24 disait sans doute בכל מקום au lieu de בכל המקום (LXX encore : ἐν παντὶ τόπῳ); puis

[1] *Deut.* xxvii. 5 ss., coll. *Jos.* viii. 30 ss. (*...comme Moïse l'avait commandé...*); 1 *Mac.* iv. 47.

אשר תזכיר את שמי... au lieu de: אשר אזכיר... (comp. Syr. et Targ.). La formule את עלתיך ואת שלמיך aura été pareillement ajoutée au texte, peut-être d'abord à titre de glose sur את צאנך ואת בקרך (Lév. xvii. 1 ss.), quand la loi fut adaptée à son objet nouveau, comme règlement du culte à célébrer sur l'autel national. Voir Deut. l.c. Il est à remarquer que Lév. vii. 22 ss., iii. 16 supposent encore, implicitement, des autels destinés à la combustion de la graisse des animaux immolés, dans toute l'étendue du territoire. Ces autels de pierre brute ou de terre sur lesquels il était d'usage de répandre le sang et de consumer les parties grasses des bœufs, brebis et chèvres qu'on immolait, furent supprimés, aux termes de la loi de Lév. xvii 1–7, à cause des abus idolâtriques auxquels ils avaient donné lieu. L'immolation garda son caractère religieux; mais d'après Lév. l.c., les Israélites étant censés groupés dans un camp au désert, elle serait désormais pratiquée exclusivement devant le tabernacle et les victimes offertes comme שלמים à Jahvé. Dans le pays de Canaan, où une telle institution était inconcevable, ceux qui demeuraient trop loin du lieu saint furent dispensés du recours à l'autel (Deut. xii. 20–21). La loi d'Ex. xx. 24 ss. n'était pas, d'après son esprit primitif, adressée aux prêtres; tout Israélite avait qualité pour répandre le sang sur la pierre. Le culte populaire dont il est ici question était d'un ordre entièrement différent de celui qui se célébrait dans la "maison de Jahvé,"—et aussi dans le temple d'Éléphantine.

Ainsi, même dans l'hypothèse qu'ils eussent quitté la Judée sous le règne de Manassé, ou dans les premières années du règne de Josias, des émigrants juifs n'auraient pu manquer d'avoir connaissance du privilège du temple de Jérusalem consacré par la Loi.

Ensuite la solution exposée par Ed. Meyer néglige entièrement une donnée importante du problème. En l'an 410, et au moment où elle écrivait, en l'an 407, à Bagohi, le message contenu dans Sach. Pap. 1–2, la communauté d'Éléphantine était parfaitement au courant de la situation régnante en Judée. Ed. Meyer fait observer, pour sa part, qu'elle n'avait jamais perdu contact avec la métropole juive, ce qui est peut-être trop dire. Pour décrire le culte qui se célébrait dans leur temple, Jedonja et consorts emploient des termes techniques hébreux empruntés aux règlements sacerdotaux du Pentateuque. A la fin du 5[e] siècle on connaissait, en tout état de cause, à Éléphantine, les dispositions de la Loi, en vertu desquelles il n'était toléré qu'un seul sanctuaire pour la célébration du culte. La question est de savoir comment, dans ces conditions, la communauté d'Éléphantine pouvait s'adresser au grand prêtre et aux prêtres de Jérusalem pour obtenir leur appui en vue de la reconstruction du temple détruit, et du rétablissement du culte

supprimé ? Il semble que toute explication sérieuse du problème doive partir de la supposition que la communauté d'Éléphantine ne considérait pas son temple comme tombant sous l'application des lois bien connues qui consacraient le privilège du temple de Jérusalem.

De fait, ces lois n'avaient en vue que le pays de Canaan. Elles envisagent toujours le peuple comme constitué en groupement social et politique. L'Exode xxiii. 14 ss., xxxiv. 23 s., et le Deutéronome xii, etc. parlent en termes explicites du peuple d'Israël établi dans son territoire. Et l'on comprend que le souci de la conduite à suivre en dehors de ce territoire ait été complètement étranger au législateur. Ce n'est que dans le territoire qui formait son domaine propre que Jahvé pouvait avoir sa "maison." Et dans ce territoire il ne pouvait y avoir qu'un temple, parce que Jahvé ne pouvait avoir qu'une "maison"; un second temple dans le territoire sacré pouvait prétendre au rang et à la qualité de siége ou de demeure de la divinité, et amener ainsi un schisme. Un temple élevé en territoire étranger n'offrait aucun danger de cette sorte, puisque, par la force des choses, il était nécessairement subordonné au sanctuaire établi dans le territoire ou le domaine propre du Dieu d'Israël. Le temple d'Éléphantine ne pouvait paraître aux yeux de personne faire la concurrence au temple de Jérusalem ; il ne pouvait en aucune façon élever des prétentions au titre de "maison de Jahvé." L'expression *Egûra zî Jahô* n'était pas censée exprimer l'idée que Jahô avait fixé dans cet *Egûra* "la demeure de son nom." Elle servait simplement à désigner le temple affecté au culte de Jahô en opposition avec les temples des dieux égyptiens. C'est pourquoi on était convaincu avec raison, à Éléphantine, que l'*égûra* de Jahô n'était pas condamné par la législation concernant l'unité de sanctuaire.

Cependant il devait y avoir quelque chose d'irrégulier dans la situation de ces serviteurs de Jahô et dans leurs institutions cultuelles.

Il est à remarquer tout d'abord, d'une manière générale, que les Juifs, en dehors de la terre sainte, n'établissaient, en règle, que des synagogues, non pas des temples avec autel. Il y eut des exceptions. On connait le temple fondé par Onias à Léontopolis. Mais s'il est vrai que les Juifs d'Égypte ne furent jamais, ni à leurs propres yeux, ni aux yeux de leurs coreligionnaires de Palestine, des schismatiques à raison de leur attachement au temple d'Onias, il n'est pas moins vrai que le temple d'Onias ne fut point reconnu à Jérusalem comme parfaitement légitime et régulier.

Le refus du grand prêtre et du clergé de Jérusalem de répondre aux sollicitations de la communauté d'Éléphantine, s'explique, comme nous le dirons, par d'autres raisons que leur opposition à l'existence du temple de Jahô. Mais pourquoi Bagohi, dans sa réponse à la seconde lettre de Jedonja, ne parle-t-il d'un autel à relever que pour l'offrande de l'encens

et de la *minḥa*, en observant un profond silence touchant les holocaustes et les sacrifices sanglants dont Jedonja et ses collègues avaient parlé dans leur message ? Bagohi, qui semble avoir obéi en cela aux suggestions de son entourage, et notamment à celles des fils de Sin-uballiṭ à Samarie, consent à appuyer la demande d'autorisation en vue de la reconstruction du temple et de l'autel ; mais à condition que l'on s'y abstiendra désormais de la célébration du culte par des sacrifices proprement dits. Pourquoi ?

La revue de certaines données fournies par l'histoire biblique nous permettra de répondre à cette question. Les Israélites n'admettaient pas que, du moins hors de la présence de l'arche, on pût offrir à Jahvé des sacrifices sur la terre étrangère. Les patriarches n'offrent des sacrifices que dans le pays de Canaan. Israël doit sortir de l'Égypte et se rendre au Sinaï pour servir son Dieu par l'offrande de sacrifices. Qu'on se rappelle surtout la conduite de Naaman emportant avec lui une charge de terre du pays d'Israël pour pouvoir offrir à Jahvé un sacrifice à Damas (2 Rois v. 17 s.). Les territoires où règnent les faux dieux sont *terre impure* où le culte de Jahvé ne peut pas être célébré (Am. vii. 17 ; Os. ix. 4 ss.) etc. Bagohi dans sa réponse fait une concession, qui montre d'ailleurs qu'il ne se place pas sur le terrain de la loi sur l'unité de sanctuaire et d'autel. C'était surtout à l'effusion du sang des victimes que l'impureté du sol païen était censée faire obstacle. Il sera donc toléré que l'on continue à Éléphantine à offrir l'encens et la *minḥa*. Mais l'on n'y offrira plus de sacrifices. Que l'omission de la mention des sacrifices dans la réponse du gouverneur de la Judée était intentionnelle et équivalait à une restriction formelle, on le reconnaît au fait que dans le pap. 5 de Sachau cinq personnages notables de la communauté judéo-araméenne écrivent à un dignitaire pour lui promettre une gratification s'il peut faire en sorte que le temple et le culte de Jahô soient rétablis à Éléphantine dans les conditions connues, savoir qu'on n'y offrirait ni brebis, ni bœufs, ni chèvres par combustion, mais seulement l'encens et la *minḥa*.

Quand même les prêtres de Jérusalem n'auraient pas eu d'autres griefs contre la communauté d'Éléphantine, que l'irrégularité ou l'inconvenance du culte qu'on y célébrait par des sacrifices en terre païenne, on s'expliquerait déjà dans une certaine mesure leur antipathie, indépendamment de toute considération touchant les lois sur l'unité de sanctuaire et touchant le privilège du temple de Jérusalem consacré par ces lois. Celles-ci n'étaient pas plus méconnues ou violées, et elles ne devaient pas être plus ignorées, à Éléphantine, qu'elles ne le furent plus tard à Léontopolis. D'autre part l'on conçoit sans peine que les Judéo-Araméens d'Éléphantine, après plusieurs générations passées dans l'isolement au fond de l'Égypte, en fussent venus à perdre conscience du

principe traditionnel qui s'opposait à la célébration des sacrifices hors de la terre sainte, ou à espérer qu'à Jérusalem on passerait outre à ce qu'il y avait d'incorrect dans leurs procédés, par égard pour les circonstances extraordinaires de leur situation. L'oubli ou la négligence du principe traditionnel en question seraient dans tous les cas plus faciles à comprendre chez eux, que l'ignorance de la législation écrite sur l'unité du lieu du culte.

Cet oubli ou cette négligence seraient à comprendre d'autant plus aisément, que la communauté d'Éléphantine ne semble point avoir été composée exclusivement d'éléments juifs d'une absolue pureté. Si nous n'avions qu'à faire la critique des explications fournies par Meyer, nous pourrions nous borner à ce que nous venons d'exposer. Mais les observations qui précèdent ne suffisent point à mettre dans son vrai jour la réalité historique et concrète.

En fait les documents nous mettent en présence de données qui nous obligent, croyons-nous, à admettre que la colonie judéo-araméenne d'Éléphantine se composait en grande partie de Samaritains. Les attaches et affinités syro-babyloniennes s'y révèlent en effet par des indices significatifs et nombreux. Nous ne dirons rien de la forme des contrats dont la ressemblance avec les contrats babyloniens s'expliquerait suffisamment par l'action extérieure des usages et institutions de la grande métropole de l'Asie occidentale. D'autres faits sont plus marquants, surtout à considérer la circonstance que les origines de la colonie remontaient dans le passé au-delà du rétablissement en Judée de la population rapatriée après la captivité. Le droit matrimonial d'Éléphantine, avec le contrat de mariage écrit, avec le droit ou la faculté pour la femme de demander le divorce et de répudier son mari (Sayce-Coweley, C, G), et d'une manière générale la situation de la femme dans la société, avec la liberté dont elle jouit dans l'exercice des droits civils, rappellent les lois en vigueur à Babylone, telles qu'elles sont formulées déjà dans le Code de Ḥammourabi, beaucoup plus que les mœurs et coutumes de l'ancien Israël. Que tous les documents provenant de la communauté, même les lettres privées, soient exclusivement rédigés en araméen, jamais en hébreu, cela est de nature à faire supposer que déjà parmi les premiers colons se trouvaient des éléments dont l'araméen était la langue usuelle. Rappelons le fait que de nombreux membres de la communauté portaient des noms babyloniens. Les documents littéraires que la colonie judéo-araméenne nous a légués, notamment les fragments considérables du fameux livre de la Sagesse d'Aḥiqar, nous renvoient pour la recherche de son origine dans la même direction. Les Samaritains étant en partie d'origine babylonienne, il n'est plus étonnant que nos Judéo-Araméens désignent leur temple par le nom assyro-babylonien *egurru* ('egûra) ; il n'est pas

probable en effet que le nom employé dans les papyrus eût la signification de "lieu de réunion" (*'agôra ?*), par application de la notion de *réunir* supposée appartenir à la racine *'agar* ; car il n'est jamais question à Éléphantine de l' *'agôra* "des Juifs," mais seulement de l' אגורא "de Jahô" ou de ceux "des dieux égyptiens." Bien plus, le nom assez étrange que la communauté d'Éléphantine se donnait à elle-même, savoir celui de חילא יהודיא, חילא, se retrouve dans le livre de Néhémie appliqué à la communauté de Samarie (חיל שמרון, Néh. iii. 34). Les divinités d'origine syro-babylonienne qui avaient à Éléphantine leurs fidèles, dont elles partageaient les hommages avec Jahô, sont de la même famille que celles qu'honoraient les Samaritains au rapport de 2 Rois xvii. 24 ss. Il n'est pas étonnant après tout cela que nous voyons Jedonja et consorts recourir, pour s'assurer un soutien dans leurs épreuves, à Delaja et Shelemja, les fils de Sin-uballiṭ (Sanballaṭ), gouverneur de Samarie.

La conclusion qui se dégage de ces données, quant à la composition de la communauté d'Eléphantine, nous fait apparaître en même temps sous un jour tout nouveau la question des rapports entre Jérusalem et Éléphantine. L'accueil que les gens d'Éléphantine reçurent à Jérusalem de la part des prêtres et des notables Juifs auxquels ils avaient demandé des lettres pour la défense de leur cause, rappelle l'accueil que les Samaritains avaient reçu autrefois de la part de Zerubbabel et de ses compagnons, lors de la construction du second temple. Les Samaritains n'auraient pas demandé mieux que de se rallier à la communauté juive dans le culte célébré au temple de Jérusalem. Nous croyons même toujours probable qu'Ezra iii. 3 offre un reste d'un ancien texte araméen d'après lequel, pendant la captivité, ils auraient élevé une *bama* sur les assises de l'ancien autel. Mais ils furent impitoyablement écartés par les chefs de la communauté juive. Ceux d'Éléphantine n'étaient pas en règle, comme nous l'avons exposé. Mais ils furent traités tout autrement que ne le furent plus tard les partisans du temple d'Onias. A leurs lettres il ne fut point donné de réponse ; aucun avis, pas même une remontrance, ne leur furent adressés. Aussi, lors de leur seconde démarche auprès de Bagohi, en l'an 407, se gardèrent-ils de revenir encore à la charge auprès des prêtres et notables Juifs. Ils s'adressèrent cette fois aux fils de Sin-uballiṭ à Samarie. Ce ne furent pas leurs dispositions schismatiques qui leur attirèrent des sentences de réprobation, c'est l'attitude intransigeante des Juifs de Jérusalem qui leur fit comprendre qu'il n'y avait pas pour eux d'autre issue que le schisme.

A. Van Hoonacker.

THE *MUJMAL*

OR "COMPENDIUM" OF HISTORY AND BIOGRAPHY OF FAṢÍḤÍ OF KHWÁF

(مجمل فصيحى خوافى)

So many Persian historical works of the period of Tamerlane (*Tímúr-i-Lang*, "Limping Tímúr") and his successors are marred by an intolerable prolixity or floridity of style, or by gross inaccuracies, or by extensive plagiarisms, that it is pleasant to come across one so concise, so compendious, and so rich in materials not to be found elsewhere as that of Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yaḥyá of the town of Khwáf in Khurásán, commonly known as the *Mujmal-i-Faṣíḥí*. In spite of its excellence, however, not only has this book never been published, but, so far as I know, only three[1] manuscripts exist, of which one is preserved in the *Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères* of St Petersburg (No. 271), while the other two are at present in my possession. The only published descriptions of the work, both of which are based on the first of these three manuscripts, are by the Russian scholars Dorn and Baron Victor Rosen, of whom the former consecrated a long notice to it in the *Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St Pétersbourg* (vol. II, pp. 1 et seqq.), which the latter supplemented by a much briefer description on pp. 111–113 of his *Manuscrits Persans de l'Institut des Langues Orientales* (St Pétersbourg, 1886). After mentioning the title, authorship and date (A.H. 845 = A.D. 1441–2) of composition of the work in question, and referring to M. Dorn's earlier and more ample notice, he continues as follows:—

"Faṣíḥí was born at Herát in A.H. 777 (= A.D. 1375–6), where also he received his education. He fulfilled various functions in the service of Sháh-rukh and Baysunqur Mírzá, fell into disgrace in A.H. 836 (= A.D. 1432–3), and employed his hours of involuntary leisure in

[1] There are actually four MSS., but one of those at St Petersburg is only a modern copy of the other, and can therefore hardly claim to rank as an independent codex.

compiling the present work, which assures him an honourable place amongst Muslim historians. M. Dorn has reproduced almost the whole of the Preface, excepting the introductory phrases[1], and the narrative of the following years [of the *Hijra*]: 1, 52–54, 130, 157, 168, 203, 210, 261, 275, 315, 333, 339, 348, 356, 362, 363, 383, 403, 408, 557, 610, 612, 614, 645, 672, 729, 835, 837, 844, which amply suffice to give an idea of the author's manner... He treats with marked predilection events belonging to the domain of literature and religion, and at times gives information vainly to be sought elsewhere, especially concerning the *shaykhs* (religious leaders) and authors of Persia and Central Asia. The narrative is generally very brief. There are, however, some exceptions, amongst which we may especially note his remarks on the Ṣúfí Junayd, on [Ḥusayn ibn Manṣúr al-] Ḥalláj, on Firdawsí, Abu'l-Ḥasan al-Kharqání, the Minister Khwája Ḥasan of Maymand, Rabí'í the preacher (*Khaṭíb*) of Búshanj, and the Embassy from the King of Cathay (*Khatáy*) in A.H. 821 (= A.D. 1418). The conclusion (*Khátima*), which should contain the description of Herát, is unfortunately missing, but in compensation for this we find on the last page a *fá'ida*[2], incomplete, which gives a list of Tímúr's descendants... Copies of this work are excessively rare. There exists in the *Musée Asiatique* a copy made from our Codex by Mullá Fírúz Khán-off. Colonel H. G. Raverty alone appears to possess a copy which is, perhaps, complete, for in his "Notes on the translation of the *Tabaqát-i-Náṣirí*" he cites a '*Ta'ríkh-i-Faṣíḥí*[3].'"

By a fortunate chance Colonel Raverty's manuscript above mentioned lies before me. It was purchased, with three or four others, soon after his death by the Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial" in 1907. It is a fine, carefully written MS. of 506 ff. of 23·5 × 14 c. and 17 lines, with full marginal references written in red to the various contents of the text, and each year of the chronicle has also a superscription in red. This fine old MS. must be nearly contemporary with the author, if it be not actually the original copy presented to his Royal Patron, which appears to be implied by the concluding sentence of the last year mentioned (A.H. 845 = A.D. 1441–2), which is as follows (f. 506ᵇ, lines 10–11):

بملازمه رفتنِ بندهٔ درگاهِ عالمپناه و شرفِ ملاحظهٔ حضرةِ اعلی در یافتن فی
یوم الاثنین خامس عشر من ذی حجّة '

"*This servant of that Court which is the resort of the whole world goes*

[1] i.e. presumably the customary doxology.

[2] i.e. 'profit'; here 'a useful note.'

[3] *Transactions of the Third International Congress of Orientalists*, vol. II, p. 73.

to attend His Most High Majesty, and obtains the honour of His attention, on Monday the 15th of Dhu'l-Ḥijja.[1]"

The word *muláḥaẓa*, here rendered "attention," more often refers to the perusal of a book or written document, and suggests that it was on this occasion that Faṣíḥí of Khwáf presented his history, the *Mujmal*, to Sháh-rukh the son and successor of Tímúr.

Unfortunately Baron Rosen's hope that the Raverty manuscript may prove to be complete, by which he probably meant that it might contain the conclusion (*Khátima*) dealing with the history and archaeology of his native town Herát, is not justified by the facts; for not only does it lack this conclusion (which is wanting in all the manuscripts, and was probably either never written at all or else lost), but it is also marred by an extensive lacuna (not indicated by the pagination, which is continuous, and more modern than the text of the MS.) extending from the year A.H. 718 to 840 inclusive (= A.D. 1318 –1437).

The third manuscript, now in my possession, formerly belonged to General Sir Albert Houtum-Schindler, whose knowledge of modern Persia in all its aspects, geographical, linguistic, ethnographical, etc., is probably unequalled in Europe. It comprises 511 ff. of 22 × 14 c. and 20 lines, is written in a clear, legible modern hand with rubrications and marginal references to the contents; and, according to a note in red ink on the last page, appears to have been copied for Prince Kámkár Mírzá by Ágá Bábá Sháh-Mírzá'í and completed on Saturday, the 17th of Muḥarram, A.H. 1273 (= September 17, 1856), after forty days' continuous labour. The scribe adds that the original from which he made his transcription was incomplete at the end; but nevertheless it includes the sentence quoted on the preceding page with which the Raverty MS. ends, and adds after that the date of the birth of the author's son Ẓahíru'd-Dín on the morning of Muḥarram 1, A.H. 849 (= April 9, 1445), and the following commemorative verses of that event, which include a chronogram:

فرزندِ ظهیر چون بر آورده بناز، در سجدهٔ شکر گفتم از روی نیاز،
عمرِ تو دراز باد یا رب که ترا، تاریخ ولادتست عمرِ تو دراز،

The chronogram, consisting of the last three words (overlined), appears to be at fault, for it gives 928 instead of 849 as the date. Another versified chronogram by Ḥáfiẓ Naṣru'lláh, which immediately

[1] The 15th of Dhu'l-Ḥijja, A.H. 845, = April 26, 1442. These same words, however, occur at the end of the manuscript next to be described, so that too much cannot be based upon them.

succeeds the above and is yet more astray in its reckoning, is as follows:

از روضهٔ فردوس سوی باغ جهان،   رضوان پیِ عُشّاق گلی ساخت روان،
مرغان اولی اجنحه بهرِ تاریخ،   گفتند که این تازه گُلِ گلشنِ جان،

Here the last five words, which apparently represent the chronogram, yield the date 978 instead of 849. By substituting ای for این, which would make equally good, if not better, sense, we should obtain the date 928 (instead of 978) as in the preceding chronogram, but there still remains the difficulty of reconciling this with the date (849) given *en clair* in the text.

This manuscript, though more complete than the Raverty MS., has a lacuna of ten years (A.H. 834–844 = A.D. 1430–1440), indicated in this case by 5 blank pages (ff. 507[b]–508[b] and an unnumbered blank leaf), and, of course, lacks the conclusion (*Khátima*).

The *Mujmal* of Faṣíḥí, then, so far as our present knowledge goes, is represented by three independent Codices (not counting the copy of the first mentioned by Baron Rosen), to wit the St Petersburg or "Petrograd" MS., the Raverty MS. now belonging to the Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial," and the Houtum-Schindler MS. now belonging to myself. These, should I have occasion to refer to them hereafter, I shall denote respectively by the letters P, R, and S.

From a discussion of the manuscripts I pass to the author, who in the latter part of his work gives occasional particulars concerning himself which are summarized by Rosen, though I have not been able to find the original authority for the date of his birth, given by Rosen as A.H. 777 (= A.D. 1375–6).

Under the year A.H. 807 (= A.D. 1404–5) the author mentions himself as having been employed with three other persons whom he names on certain business connected with the Treasury.

In the year A.H. 818 (= A.D. 1415–6) he was again attached to Sháh-rukh's retinue on his return from Shíráz, whither he had gone to subdue his nephew Prince Bayqará.

In A.H. 825 (= A.D. 1422) he was sent by the King on Treasury business to Kirmán.

In A.H. 827 (= A.D. 1424) he returned from Kirmán to Bádghís.

In A.H. 828 (= A.D. 1424–5) he obtained favourable notice and State employment from Prince Báysunqur.

In A.H. 841 (= A.D. 1437–8), immediately after the hiatus of 126 years (in R) to which reference has already been made, he gives some verses

by Shihábu'd-Dín 'Azízu'lláh of Khwáf commemorating the birth to him of a son on the 24th of Dhu'l-Ḥijja (= June 18, 1438).

In the following year, A.H. 842, he commemorates the birth of a grandson, Mughíthu'd-Dín Abú Naṣr Muḥammad ibn Maḥmúd, on the 10th of Dhu'l-Qa'da (= April 24, 1439).

In A.H. 843 (= A.D. 1439–1440) he had the misfortune to offend and to be imprisoned by Gawhar Shád Áqá; and he was again imprisoned in A.H. 845 (= A.D. 1441–2).

There are probably other personal references which I have overlooked, but I must pass on to the more important matter of the contents of the book. The references to pages, unless otherwise stated, apply to the Raverty manuscript (R).

The book opens, as usual, with a doxology, beginning:

باسمه سبحانه

فصیحتر عبارتی که در گردنِ جان تعویذ وشاح اقبال تواند بود...

and occupying the first two pages.

This is followed (ff. 2^b–6^a) by a Preface, in which the author expatiates on the nobility of History as a study, and complains of how his pretended friends deserted him in the days of trouble which came upon him, and which culminated in the death of his generous patron Prince Báysunqur. He concludes with a panegyric on the reigning King Sháh-rukh, and then explains the arrangement of his book, which is as follows.

Introduction (*Muqaddama*), containing a brief summary of the world's history from the time of Adam until the birth of the Prophet Muḥammad in the "Year of the Elephant."

First Discourse (*Maqála I*), continuing the history from the birth until the Flight (*Hijra*) of the Prophet, a period of fifty-three years.

Second Discourse (*Maqála II*), continuing the history from the *Hijra* until the time of writing (A.H. 1–845 = A.D. 622–1442).

Conclusion (*Khátima*), containing an account of the city of Herát, the author's birth-place and home, and of its history in pre-Muhammadan times. This section, as already mentioned, is unfortunately missing in all known manuscripts.

At the end of the Preface the author explains the plan of his work, which is essentially a chronicle in which the events are recorded with the utmost possible brevity under the years wherein they occurred, and adds that it represents the results of many years' labour and the perusal of many histories, diaries of the great (جرائدِ بزرگان, possibly State papers and records), and books of the ancients, both Persian and Arabic.

Introduction (*Muqaddama*), ff. 6[b]–25[a].

This is divided into two sections (*Ṭabaqa*), of which the first (ff. 6[b]–9[a]) sketches the history of mankind from Adam to Noah, and contains paragraphs on Adam, Seth, Enos, Qaynán, Mahlá'íl (Mahalaleel), Jared, Enoch or Idrís, Methuselah, Lamech and Noah; while the second (ff. 9[a]–25[a]) contains the history of the Patriarchs from Shem the son of Noah to Abraham, followed by that of the four ancient Persian dynasties (Píshdádí, Kayání, Ashkání and Sásání), and of some of the more noteworthy persons contemporary with each.

Maqála I (ff. 25[b]–40[b]).

This covers the period extending from the Prophet's Birth in the "Year of the Elephant" to his Flight from Mecca to al-Madína, 53 years later, each year being dated from the "Year of the Elephant."

Maqála II (ff. 41[a]–506[b]).

The bulk of the book is formed by this section, which is a chronological summary of the principal events in Muslim history from A.H. 1–845 (A.D. 622–1442), wherein the necrologies and biographies of eminent men (rulers, statesmen, saints, savants and poets) are a conspicuous feature. The earlier part of this section is naturally of less importance and interest than the later, which approaches and reaches the author's own time, though even in the former particulars relating to Persia, and especially to Herát and Khurásán, are sometimes given which are not to be found elsewhere. Unfortunately the value of them is diminished by the fact that the author, in his desire for brevity, omits all mention of his sources, amongst which books now lost or unknown in Europe were undoubtedly included.

Although I have made a brief analysis of the whole *Mujmal*, noting especially matters of interest in connection with the literary history of Persia, this analysis is at once too jejune and too long (it covers 106 fair-sized pages) to print in full in this place, and as my object at present is merely to introduce to other Orientalists a little-known but not unimportant historical work, I shall confine myself in what follows to the citation in the original or in translation of a few selected biographical portions, especially such as deal with Persian poets and men of letters. And having so large a mass of matter from which to select, I shall avoid as far as possible events belonging to the years already noticed by Dorn (see p. 49, lines 4–6 *supra*).

Before going further, however, I desire to call attention to several special features which lend interest to the book. The first of these

is that the author very often mentions under the year in which it occurred the date of birth of some eminent man, whereas most similar works only mention the date of death. As each event is recorded under its proper year, biographical particulars about any given person must often be sought for and combined from a long series of years, and are often not put together in one article as in purely biographical works like the various Memoirs of Saints and Poets to which we generally have recourse for such information. Thus the successful rebellion of Aḥmad ibn 'Abdu'llah al-Khujistání, to whom from the literary point of view a certain interest attaches[1], is mentioned under A.H. 261 (R, f. 203); his wealth and power under A.H. 265 (R, f. 205); his war with 'Amr ibn Layth the Ṣaffárí under A.H. 266 (R, f. 207); and his murder at the hands of his servants under A.H. 268 (R, f. 208). So also the poet Ibn-i-Yamín, whose "Fragments" (*Muqaṭṭa'át*) have been printed at Calcutta in 1865, and interpreted to the Western world in a German metrical rendering by Schlechta-Wssehrd in 1852, is mentioned twice; first under A.H. 743 (R, f. 413), when his *Díwán* (Collection of Odes) was lost during the battle fought in that year between the Sarbadárís of Sabzawár and the Kurts of Herát; and again under A.H. 769 (R, f. 430) *à propos* of his death, which took place on the 8th of Jumáda II in that year (= January 30, 1368). In the first place where he is mentioned fourteen very interesting autobiographical verses of his, referring to the loss of his poems and not to be found elsewhere, are cited in full; while in the second place also other specimens of his verses are quoted.

Secondly the author in speaking of earlier events often cites verses of poetry composed about them by later writers. As an instance of this I may cite some verses of Súzaní the Persian Satirist quoted by him *à propos* of the appearance of the celebrated "Veiled Prophet of Khurásán" Ḥakam ibn Hishám, "the moon-maker" (*Máh-súzanda*), called *al-Burqu'í* or *al-Muqanna'* ("the Veiled"), which happened in A.H. 166 (R, f. 136). Alluding to the false moon which al-Muqanna' by his jugglery caused to appear from a well at Kash or Nakhshab, and whereby he deluded the people into a belief in his miraculous powers, Súzaní, who flourished some four centuries later (he died in A.H. 569 = A.D. 1173–4), says:

سودا فتاد خیره سری‌را هم از خری ، تا آفتاب و ماه بر آرد ز چاهِ کش ،
دعوی کند خدائی و مر هیچ خلق‌را ، نتوان که دست کیرد از جوع و از عطش ،

[1] See the text of the *Chahár Maqála* (E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. xi), pp. 26–7 and pp. 123–4 of the Notes; and my translation of this work in the *J. R. A. S.* for July and October 1899, pp. 43–44 of the *tirage à part*.

"*Through asinine folly the fancy took a headstrong rogue*
To bring up the sun and the moon from the well of Kash.
He claims to be God; yet no one
Could he aid against hunger and thirst."

The suicide of the False Prophet, after killing and destroying the bodies of his followers to avert capture by his enemies, is mentioned further on under A.H. 168 (R, f. 137).

So again, *à propos* of the extirpation of the House of Barmak or "Barmecides" by Hárúnu'r-Rashíd in A.H. 188 (R, f. 147), the author quotes the following Persian verses, which contain a very fine specimen of the "compound pun" (*Tajnís-i-murakkab*):

ای طفلِ دهر که تو زپستانِ حرص و کام، روزی دو شیرِ دولت و اقبال برمکی،
در مهدِ عمر غرّه مشو از کمال خویش، یاد آور از زوالِ کریمانِ برمکی،

"*O Child of the Age, who from the breasts of greed and desire*
For a couple of days dost imbibe the milk of prosperity and fortune,
Be not misled by thy perfection in the cradle of life:
Remember the fall of the noble Barmecides!"

Thirdly, the author often supplies versified chronograms or rhymed lists of Kings or Caliphs to aid the memory of his readers. Five such chronograms occur in the years A.H. 776–803 (= A.D. 1374–1401). The first is a verse by Salmán of Sáwa commemorating the death of his patron Sultán Uways the Ílkhání on the 2nd of Jumáda II, A.H. 776 (= November 8, 1374), and is as follows:

وفاتِ شهنشاه سلطان اویس، بوقتِ سحر بود و تأریخ نیز،

"*The death of the monarch Sulṭán Uways*
Was at morning-time, and also the date."

The sum of the numerical values represented by the letters composing the words *bi-waqti saḥar* ("at morning-time") is 776, to wit 2 + 6 + 100 + 400 + 60 + 8 + 200.

The extinction of the Kurt dynasty of Herát by Tímúr in A.H. 783 is commemorated in the Arabic verse:

قد زال دولة آل الکرت و انقطعت، علی علیّ بن کرت و هو تأریخ،

"*The dynasty of the House of Kurt waned and was cut off*
With 'Alí ibn Kurt; *and this is a chronogram.*"

The eight letters composing the above name represent the numbers 70 + 30 + 10 + 2 + 50 + 20 + 200 + 400 = 782 (not 783 as stated above).

The death of Sháh Shujá' the Muẓaffarí ruler of Shíráz, which took

place on the 17th of Sha'bán, A.H. 786 (= October 4, 1384), is commemorated in the words "Alas for Sháh Shujá'!"—حیف از شاه شجاع = 8 + 10 + 80 + 1 + 7 + 300 + 1 + 5 + 300 + 3 + 1 + 70 = 786.

The death of Sháh Manṣúr, the last of the Muzaffarí dynasty, who fell in battle with Tímúr at Shíráz in A.H. 795 is commemorated in the words "he relinquished dominion"—ملك هشت = 40 + 30 + 20 + 5 + 300 + 400 = 795.

The devastation of Syria by Tímúr in A.H. 803 is commemorated in the following verse:

وین عجبتر که در خرابی شام، گشت تاریخ سال نیز خراب،

"*And this is still more wonderful, that in the ruin of Syria*
The date of the year also became 'ruined' (*kharáb*)."

The word خراب ('ruined') = 600 + 200 + 1 + 2 = 803.

Sometimes dates are given not according to the *abjad* notation but *en clair*, as in the two following, of which the first records the capitulation of the last Grand Master of the Assassins of Alamút, Ruknu'd-Dín Khúrsháh, to Húlágú Khán in A.H. 654; and the second the surrender to the same conqueror of the last 'Abbásid Caliph, al-Musta'ṣim bi'lláh, in A.H. 656. Both these chronograms are ascribed to the celebrated astronomer and philosopher Naṣíru'd-Dín Ṭúsí, who himself witnessed these events.

سالِ عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد، یکشنبه اوّلِ ماهِ ذو القعده بامداد،
خورشاه پادشاهِ سماعیلیان ز تخت، بر خاست پیشِ تختِ هلاگو بایستاد،

"*When it was the year six hundred and fifty-four of the Arabs,*
And Sunday morning, the first of the month of Dhu'l-Qa'da,
Khursháh, king of the Isma'ílís, from his throne
Arose and stood before the throne of Húlágú."

The above date is equivalent to November 20, 1256.

سالِ هجره ششصد و پنجاه و شش، روز یکشنبه چهارم از صفر،
شد خلیفه پیشِ هولاگو و زآن، دولتِ عبّاسیان آمد بسر،

"*In the year of the Flight six hundred and fifty-six,*
On Sunday the fourth of the month of Ṣafar,
The Caliph went before Húlágú, and thereby
The dynasty of the 'Abbásids came to an end."

This date corresponds to February 10, 1258.

This is followed immediately (R, ff. 459^b–460^a) by the following rhymed list of the 37 'Abbásid Caliphs, who ruled at their metropolis Baghdád for a period of 523 lunar years, 11 months and one day (A.H. 132–656 = A.D. 750–1258).

از بنی عبّاس سی و هفت بودندی بنام، کز سنان و تیغشان شد سینهٔ اعدا فگار،
بود سفّاح آنگهی منصور و مهدی بر عقب، هادی و هارون امین مأمون بنام کامکار،
معتصم آنگاه واثق بعد ازو متوکّلست، منتصر پس مستعین بودست و معتزّ پیش کار،
مهتدی و معتمد پس معتضد پس مکتفی، مقتدر پس قاهر و راضی بنام روزگار،
متّقی مستکفی و آنکه مطیع و طایع است، قادر و قائم پس از وی مقتدی شد آشکار،
بعد ازو مستظهر و مسترشدست و راشدست، مقتفی مستنجد آنکش شیرِ گردون شد شکار،
مستضی و ناصر و ظاهر دگر مستنصرست، و آخرین قوم مستعصم بحکمِ کردگار،

Finally the author not unfrequently mentions in chronicling the events of a year notable books composed in it and other matters of academic interest. Thus under A.H. 383 he mentions the completion of al-Jawharí's great Arabic Lexicon the *Ṣiḥáḥ*; under A.H. 488, al-Ghazálí's resignation of his chair at the Niẓámiyya College of Baghdád; under A.H. 511 the accession of Yamínu'd Dawla Bahrámsháh at Ghazna, "to whom the [Persian] translation of the *Book of Kalíla and Dimna* was dedicated"; under A.H. 528 the completion by az-Zamakhsharí of his great commentary the *Kashsháf*; and under A.H. 544 the completion of the *History of Bayhaq* by Abu'l-Ḥasan ibn Abu'l-Qásim al-Bayhaqí, and an enumeration of four or five more of his most notable works. In other cases, having mentioned the death of a notable scholar under the year in which it occurred, he gives a list of his principal works, arranged in chronological order, with the date of composition of each, as, for example, under A.H. 787 (S, f. 441[a]):

"The Year seven hundred and eighty-seven.

"Death of our most great Master and zealous leader Sa'du'l-Millat wa'd-Dín at-Taftázání. Here is recorded the date of his works, at what time and place each was written. First, the *Sharḥu't-Taṣrif* [Commentary on the Arabic grammar of 'Izzu'd-Dín az-Zanjání][1] at Faryúmad in A.H. 738. Second, *ash-Sharḥu'l-Kabír* [notes on the *Kashsháf* of az-Zamakhsharí][2] at Herát in A.H. 748. Third, *Sharḥu'sh-Shamsiyya* [Commentary on the *Shamsiyya*, a well-known treatise on Logic][3] at Jám in A.H. 752. Fourth, *ash-Sharḥu'ṣ-Ṣaghír* at Ghajdawán in A.H. 756. Fifth, *Sharḥu't-Tanqíh* [Commentary on al-Maḥbúbí's *Tanqíḥu'l-Uṣúl*][4] at the village of Gulistán, one of the villages of Ṭús, in A.H. 758. Sixth, *Sharḥu'l-'Aqá'id* [Commentary on the *'Aqá'id* of an-Nasafí][5] at Khwárazm in A.H. 768. Seventh, Commentary on *ash-*

[1] See Brockelmann's *Gesch. d. Arab. Litt.* vol. I, p. 283.
[2] *Ibid.*, p. 290. [3] *Ibid.*, p. 266. [4] *Ibid.*, vol. II, p. 214.
[5] *Ibid.*, vol. I, p. 427.

Sharḥu'l-'Aḍudí [or rather Gloss on 'Aḍudu'd-Dín al-Íjí's Commentary on the *Muntahá* of Ibnu'l-Ḥájib][1] at Khwárazm in A.H. 770. Eighth, the *Maqáṣid* and Commentary thereon[2] at Samarqand in A.H. 784."

Having now indicated, sufficiently as I hope, the general characteristics and special merits of the *Mujmal*, I shall give in translation a few extracts of interest in connection with Persian Literary History, since it is in this connection that I have chiefly made use of the book.

1. (Under A.H. 331 = A.D. 942–3: R, f. 277.)

"Death of Shaykh Abu'l-'Abbás of Nahávand. This honoured [ornament] of the age, this virtuous object of respect, this *Ka'ba* of generosity and *Qibla* of nobility, was peerless in his time and enjoyed the highest consideration amongst the Ṣúfís, treading firmly in the path of dignity, and enjoying a great reputation for piety and spiritual knowledge.

"It is related of him that he said: 'In the beginning, when a concern about these matters first possessed me, I continually lowered my head into the collar of meditation until my heart was shown to me from one corner.' He further said: 'All mankind desire that God Most High may be theirs for one moment, but I desire that God Most High may give me myself for one moment, and leave me with myself that [I may know] what thing I am and whence I come; but this desire of mine is not fulfilled.'

"It is related that once a Christian in Rúm (Asia Minor) had heard that there were men of discernment amongst the Musulmáns. So he arose to put this matter to the proof, and clad himself in a patched cloak (*muraqqa'*), and took a staff in his hand, and came to the monastery of Shaykh Abu'l-'Abbás Qaṣṣáb. As soon as he set his foot inside the monastery the Shaykh, who was a violent man, cried out, 'O stranger, what hast thou to do with the street of the Friends?' So the Christian turned back from where he was, and said to himself, '[The quality of] this one is known.' Then he turned his face to the monastery of Shaykh Abu'l-'Abbás of Nahávand, and alighted there. The Shaykh said nothing, and he abode there for four months, performing the ablutions with him and going through the forms of the prayers. When four months had thus passed he one day asked permission to depart. The Shaykh said to him, 'Is it fitting that, disregarding generosity and the obligation of bread and salt, thou shouldst thus come as a stranger and depart as a stranger?' When the Christian saw this, he at once became a Musulmán, and made his

[1] *Ibid.*, vol. I, p. 306. [2] *Ibid.*, vol. II, p. 216.

permanent abode there, until, when death overtook the Shaykh, he became his successor, and so attained to everlasting happiness.

"This quatrain [in dialect] was composed by Shaykh Abu'l-'Abbás of Naháwand:

دلا ار عاشقی یارت یکی وس، و گرها دو کنی یارت نبو کس،
نصیحت رایکان ار ها پذیری، هرآنکش دل یکی یارش یکی وس،

"Heart, if thou lov'st, one love's enough for thee;
If love's divided, none thy friend will be.
Whose heart is one, for him one friend's enough,
If thou'lt accept good counsel given free."

2. (The whole of A.H. 407 = A.D. 1016–1017: R, f. 320.)

"Death of Rúdagí the poet. And he was [named in full] Abú 'Abdi'lláh Ja'far ibn Muḥammad ar-Rúdakí, from Rúdak [or Rúdag], a place in [the district of] Nasaf [or Nakhshab].

"Murder of Ma'mún b. Ma'mún b. Muḥammad the ruler of Jurjániyya in Khwárazm [or Khíva], the builder of the Palace of Akhshík, and the son-in-law of Sulṭán Maḥmúd [of Ghazna], at the hands of a number of the men of his army.

"Sulṭán Maḥmúd ibn Subuktigín goes in person to Khwárazm, makes war on the army and people of Khwárazm, conquers Khwárazm, and kills Ínáltigín and the murderers of the above-mentioned Ma'mún ibn Ma'mún ibn Muḥammad.

"Sulṭán Maḥmúd bestows Khwárazm on his chief chamberlain Áltúntásh.

"Birth of Khusraw Fírúzán Jalálu'd-Dawla the Buwayhid.

"Death of Naṣr ibn Ḥasan ibn Fírúzán, who, on account of some suspicion he had incurred, fled from Ray from Majdu'd-Dawla the son of Fakhru'd-Dawla and died at this juncture."

3. (Under A.H. 416 = A.D. 1025–6: R, ff. 325–333.)

"Death of that King of sages, scholars and poets, Ḥakím Abu'l-Qásim Firdawsí of Ṭús, the composer of the *Sháh-náma* ('Book of Kings'). He was [named in full] Abu'l-Qásim Manṣur ibn Aḥmad ibn Mawláná Faraj al-Firdawsí. When Firdawsí was born his father saw in a dream that Firdawsí went up on to a roof, turned towards the *Qibla* and cried out; and he heard a voice come in reply. And so likewise he cried out from the other three directions, and in like manner heard an answer [from each]. In the morning he told this [dream] to Najíbu'd-Dín the interpreter of dreams, who said, 'Thy son will become a poet whose fame will reach the four quarters of the world, and whose verse they shall receive with welcome, favour and acceptance.' [And indeed] he

was the marvel of the age and the wonder of the time, and all poets who have written verse in Persian have bowed their heads upon his writing, have recognized him as an undisputed master, and have uttered his praises. In order to prove his lofty state and high merit, [some of these encomiums] shall be mentioned in this history.

"Ḥakím Anwarí of Kháwarán [says]:

آفرین بر روانِ فردوسی، آن همایون نهادِ فرخنده،
او نه استاد بود و ما شاگرد، او خداوند بود و ما بنده،

'Blessings on the Spirit of Firdawsí,
That royal and auspicious nature:
He was not so much a Master and we his pupils
As he was a King and we his slaves!'

"By that King of literary men Afḍalu'd-Dín Kháqání:

شمعِ جمعِ هوشمندان است در دیجورِ غم، نکتهٔ کز خاطرِ فردوسی طوسی بود،
زادکانِ طبعِ پاکش جملکی حَوْرَاوَشَنْد، زاده حَوْرَاوَش بود چون مرد فردوسی بود،

'The candle of the assembly of men of wit in the darkness of sorrow
Is the epigram which comes from the mind of Firdawsí of Ṭús.
All the offspring of his pure talent are like [in beauty] to the Ḥúrís;
The offspring is like a Ḥúrí when the man [who begets it] is Firdawsí.'

"By that Prince of scholars Imámí of Herát:

در خواب شبِ دوشین من با شعرا کفتم، کی یکسره معنیتان با لفظ بهم درسی،
شاعر ز شما بهتر شعر آنِ که نیکوتر، از طائفهٔ تازی وز انجمن فُرْسی،
آواز بر آوردند یکرویه همی کفتند، فردوسی و شهنامه شهنامه و فردوسی،

'In a dream last night I said to the poets,
"O ye whose thoughts altogether harmonize with your words,
"Who amongst you is the better poet? Whose poetry is the finer,
"Of the Arabian circle or of the Persian group?"
They raised their voices and cried with one accord,
"Firdawsí and the Sháhnáma! The Sháhnáma and Firdawsí!"'

"By the Amír Fakhru'd-Dín Maḥmúd Yamín al-Mustawfí:

سکّهٔ کاندر سخن فردوسی طوسی نشاند، تا نپنداری که کس از زمرهٔ فُرْسی نشاند،
اوّل از بالاء کُرْسی بر زمین آمد سخن، او دکر بارش ببالا برد و بر کرسی نشاند،

'That impress which Firdawsí of Ṭús set on verse,
Do not imagine that any other of the Persians has set.
The Word first descended to earth from above God's Throne:
He raised it up again and set it on that Throne.'

"Khwája Ẓahíru'd-Dín of Faryáb says:

ای تازه و محکم از تو بنیادِ سخن ، هرگز نکند چون تو کسی یادِ سخن ،
فردوس مقام بادت ای فردوسی ، انصاف که نیك دادهٔ دادِ سخن ،

'*O thou by whom the foundations of verse were restored and strengthened,*
None will ever make memory of verse like thee!
May Paradise (Firdaws) *be thine abode, O Firdawsí;*
In truth thou hast fairly done justice to speech!'

"By Najíbu'd-Dín Naríman:

تا طبعِ ترا نماند پروای سخن ، نآمد گُهری برون ز دریای سخن ،
زآن گونه که بُد رسولِ ما ختمِ رُسُل ، بر طبعِ تو ختم گشت انشای سخن ،

'*So long as thy genius took no heed of verse*
No pearl came forth from the ocean of verse.
Just as our Apostle was the Seal of the Prophets
So was the composition of verse consummated in thy genius!'"

"And Firdawsí says of himself:

همی خواهم از روشنی کردگار ، که چندان امان یابم از روزگار ،
کزین نامور نامهٔ باستان ، بگیتی بمانم یکی داستان ،
که هرکس که اندر سخن داد داد ، ز من جز بنیکی نگیرند یاد ،

'*I desire of the bright Creator*
That I may obtain from Fate so much respite
That by means of this renowned Book of the Ancients
I may leave [*an enduring*] *fame in the world,*
So that everyone who has done justice to verse
May remember me not otherwise than favourably.'"

"And in truth all learned scholars and the poets of every land have uttered his praises in verse and prose, though in this epitome not more than this can be set down. When Badí'u'd-Dín 'Abdu'lláh, the private secretary of Sulṭán Maḥmúd, invited him to the court, and he had reached Herát, he again sent a messenger to inform him that [the poets] 'Unṣurí and Rúdagí were at Court, and that if he was ready to be weighed in their scales and to compete with them, he should proceed thither. Firdawsí wrote in answer:

بتوش از سروشم بسی مُژْدهاست ، دلم گنجِ گوهر زبان اژدهاست ،
چه سنجد بمیزانِ من عنصری ، گیا چون کند پیشِ گُلبن سری ،
هم از ابلهی باشد و کودکی ، بمن گر برابر شود رودکی ،

'Great tidings of gladness reach me at Ṭús from the angel[1]*:*
My heart is a treasury of pearls, my tongue is a dragon[2].
What does 'Unṣurí weigh in my balance?
How can the grass seek to rival the rose-tree?
It could only be through folly and childishness
That Rúdakí should seek to rival me!'"

"So he came from Herát to Ghazna, was presented to the Sulṭán [Maḥmúd] by means of one of his courtiers, Máhak, and submitted to the Royal notice the Story of Rustam and Suhráb which he had versified. The poets who were at the Court at that time, such as 'Unṣurí, Rúdagí and the rest, all placed their foreheads [in obeisance] on his writing and recognised him as their master. At this séance the Sulṭán suggested to the poets that each should compose a quatrain describing the locks of Ayáz[3] and the down on his cheek. The others suggested that Firdawsí should do so, whereupon he extemporized as follows:

مستست بُتا چشمِ تو و تیر بدست ، بس کس که ز تیرِ چشمِ مستِ تو بخست ،
گر پوشد عارضت زره عذرش هست ، کز تیر بترسد همه کس خاصّه ز مست ،

'Thine eye, O idol, is intoxicated[4], *and holds a dart in hand:*
How many an one hath been wounded by the darts of thine intoxicated eye!
If thy cheek clothes itself in a coat of mail it hath a good excuse,
For every one is afraid of arrows, especially from one who is intoxicated!'

'Well done, Firdawsí,' said the Sulṭán, 'for thou hast made my assembly like Paradise!' (*Firdaws*); and thereafter he was named Firdawsí. And it was in this same assembly that:

بفرمود سلطان مالك رقاب ، که فردوسی آرد بنظم این کتاب ،

'The Sulṭán, who is the Lord of men's necks[5], *ordered*
That Firdawsí should put this book into verse.'

"And when he set to work to versify the *Sháh-náma*, it was ordered by the Sulṭán that for every thousand verses which the King of Poets should complete, they should give him a thousand *mithqáls* of gold;

[1] *Surúsh* is the Persian equivalent of Gabriel, the Angel who brings revelations to the Prophets.
[2] Dragons are supposed to keep guard over hidden treasures.
[3] A favourite Turkish slave of Sulṭán Maḥmúd.
[4] i.e. languishing.
[5] i.e. who has power of life and death over them.

but Firdawsí stopped the [periodical] payment, so that he might receive it all at once. And while engaged in versifying the *Sháh-náma* he saw a dream which is of the number of marvellous things.

Anecdote.

"They say that one night they were reciting these verses before the King, and some talk passed about the courage of Rustam and how Firdawsí had acquitted himself of his task.

بمالید رستم کمان را بدست، بچرمِ گوزن اندر افگند شست،
ستون کرد چپّ و خم آورد راست، خروش از خم چرخ چاچی بخاست،
ببوسید پیکان سر انگشتِ او، گذر کرد بر مهرهٔ مشتِ او،
بزد بر بر و سینهٔ اشکبوس، سپهر آن زمان دستِ او داد بوس،
قضا گفت گیر و قدر گفت ده، فلك گفت اَحْسَنْت و مه گفت زِه،

'*Rustam stroked his bow with his hand; he slipped the thumb-guard on to the buck-skin*[1];
He inclined the body of the bow to the left, and rightly bent it; a twang arose from the curvature of the Cháchí[2] *bow;*
The arrow-point kissed the tip of his finger, and sped over the guard[3] *of his fist;*
It smote Ashkbús[4] *on the breast and chest; then the spear kissed his hand.*
Fate said "Take!" and Destiny said, "Yield!"[5] *Heaven cried "Well done!" and the Moon exclaimed "Bravo!"*

"The Sultan said and repeated several times, 'These few verses are worth all that ever accrued to Rustam from Kábulistán and Zábulistán'; and there was much talk in the assembly of Rustam and his valour. That night Firdawsí saw Rustam in a dream entering on foot through the Taknábád Gate, with his helmet on his head, his breastplate on his breast, and his bow in his hand in the most awe-inspiring fashion, in exactly such wise as Firdawsí had described him in his combat with Ashkbús. Firdawsí advanced to meet him and saluted him. He replied in the most gracious and kindly manner, saying, with tears, 'I wish to

[1] So I understand the verse. The "loose" of the old Persian archers was, I think, from the thumb, and this was protected by a ring of bone called *shast* against the cutting of the bow-string. This, I suppose, was worn outside the buckskin glove.

[2] Chách or Shásh is a city in Central Asia celebrated for its bows.

[3] *Mahra* means a shell or bone, but here, I think, a guard to protect the wrist or hand from the bow-string.

[4] A Turanian warrior killed by Rustam.

[5] "Take," i.e. "his life"; and "yield," i.e. "thy life."

reward you, but have no longer power to do so. Once, however, I stripped a collar [of gold] from a foeman's neck, but, not wishing to take possession of it, I buried it in the ground and set a spear-head over it. Do thou now take it.' So saying he pointed to a mound of earth, fitted an arrow to his bow, and shot it thither. Some while afterwards the Sulṭán chanced to pass by Taknábád, Firdawsí being in his suite. Outside the gate the Royal Escort pitched their tents. Thereupon Firdawsí recalled his dream, and told it secretly to Ayáz, who bade them construct a building there. Some days later[1] they found a great collar of red gold, which Ayáz took to the Sulṭán, to whom he related Firdawsí's dream. The Sulṭán ordered that it should be given to Firdawsí, so they brought it to him. Firdawsí said, 'This is a prize for eloquence and a gift for talent, therefore it should be divided amongst all the eloquent and talented.' The Sulṭán was astonished at Firdawsí's magnanimity, and knew that this story was a true statement. So the collar was converted into its equivalent in gold currency, and was divided, as Firdawsí had said, while he himself did not touch one *dínár* thereof. The story of this dream has been versified by Amír Fakhru'd-Dín Maḥmúd [ibn] Yamín al-Mustawfí of Faryúmad[2] in the following fragment dedicated to Khwája 'Abdu'l-'Alí of Níshápúr:—

ای روزگار از چه چنین بی مروّتند ' این سرورانِ دهر بدورِ زمانِ ما '
رستم که در نبرد بگفتی که از شرف ' بهرام بوسه داد رکاب و عنانِ ما '
یکشب بخواب گفت بفردوسی ای عزیز ' در بندِ حق گزاردنِ تست جانِ ما '
آماده و نهاده فلان جا دفینه ایست ' از سعی گرز و خنجرِ گیتی ستانِ ما '
بر دار از آنك دسترسِ ما دگر نماند ' هر چند شرمسار بود زان روانِ ما '
از مردگان حکایتِ احسان چنین کنند ' بی التماسِ مادح و بی امتحانِ ما '
معلوم میشود که درین دَوْرِ دون نواز ' از مردگان کمند بسی زندگانِ ما '

'*O Age, wherefore are they so ungenerous, these lords of the world in the cycle of our time?*

Rustam, who in battle used to say, "For honour Bahrám [Mars] *kisses our stirrups and reins,"*

Said one night in a dream to Firdawsí, "O dear friend, our soul is concerned to bestow on thee thy just dues!

"In such-and-such a place there is a hidden treasure prepared and laid up by the efforts of our world-subduing mace and dagger,

[1] Presumably while they were digging the foundations.

[2] This poet, whose "fragments" have been printed in the original at Calcutta, in 1865, and translated into German verse by Schlechta-Wssehrd (Vienna, 1852), died, according to the *Mujmal*, on the 8th of Jumáda ii, 769 (=Jan. 30, 1368).

"*Take it up, since it is no longer within my reach, although my spirit is ashamed of* [*the unworthiness of*] *it!*"
Tales of such munificence do they tell of the dead, unconstrained by the prayers of the panegyrist, and without trial on our part!
It is evident that in this age which so favours the mean many of our living men are of less account than the dead!'

"After Firdawsí had completed the versification of the *Sháh-nama*, through the back-biting and spite of Aḥmad Ḥasan of Maymand[1] the Minister, they bestowed on him but a trifling gift, to wit, so they say, sixty purses of silver. [When it reached him] he was in the bath, and he gave thirty purses to the bath-man and thirty for a draught of *fuqá'*[2] which the vendor thereof received, as is mentioned in a satire which he addressed to the Sulṭán, but which cannot be quoted in full in this compendium:—

در گنجِ اعزاز بگشاده بود، بهاء فقاعی فرستاده بود،
فقاعی نیرزیدم از گنج شاه، از آن من فقاعی خریدم براه،

'*He* [the Sulṭán] *opened the doors of the treasure-house of honour,*
And sent the price of a draught of sherbet!
I was not worth a cup of sherbet from the King's treasury,
And therefore I bought a draught of sherbet by the road-side.'

"The Sulṭán was angered with Ḥasan [of Maymand] and said, 'I bade them bestow on him an elephant-load of gold; but thou didst diminish the measure of my gift, and didst make me a by-word amongst the poets.' Ḥasan answered, 'Firdawsí looked with contemptuous eyes on the King's gift, whereas, seeing that it was the King's gift and favour, he ought not to have yielded to such discourtesy.' 'To-morrow morning,' said the King, 'I will cast that Carmathian heretic under the feet of an elephant.'

"When news of this reached Firdawsí, he was greatly afraid of the Royal anger; and his lodging was in the precincts of the King's palace. Next morning, when the King came forth from his house to perform his lustrations, Firdawsí fell at his feet, beseeching him, and said, 'Envious persons have thus made representation to the King, that this thy servant is one of the Carmathian heretics. They state what is false, and as for [my alleged] discourtesy in not accepting the present, that depends [solely] on the Sulṭán's graciousness. And even did I belong to whatever sect they allege, since there are in the spacious realms of the King representatives of every community, Guebres, Jews, Christians and others, who are tolerated on payment of a poll-tax, and who live in

[1] Sulṭán Maḥmúd's Prime Minister. [2] A kind of beer or sherbet.

peace of mind, let this thy servant be reckoned as one of these peoples, and let this soul-crushing wrath[1] be removed from his weak body.

چو در ملكِ سلطان كه چرخش ستود، بسی هست ترسا و گبر و جهود،
كه ايشان بجزيه كفايت كنند، زر و مال و خويشان حمايت كنند،
چه باشد كه سلطانِ گردون شكوه، رهی را شمارد يكی زآن گروه،

'Since in the realms of the King, whom heaven praises,
There are many Christians, Zoroastrians and Jews,
From whom they demand no more than a poll-tax,
And whose money, property and kinsmen they [then] protect,
What [harm] would it be that the King, whose glory is as that of heaven,
Should reckon [me] his servant as one of that class?'

Through Firdawsí's speech the image of doubt was projected on the King's mind, and the blaze of the fires of his wrath was extinguished by the sprinkling of the water of gentleness.

ببوسيد فردوسی آنگه زمين، بماليد بر خاك آنجا جبين،
برون رفت ايمن ز درگاهِ شاه، ولی كرد از آن خطّه آهنگِ راه،

'Then Firdawsí kissed the ground, and rubbed his forehead there in the dust;
He went forth safe from the King's Court, but from that region he made preparations to travel.'

"When he returned to his rooms he composed several thousand more verses, but did not make a fair copy of them, tearing up the rough draft, throwing it into the fire, and burning it.

زُلالِ روان بخش آن نظمِ پاك، در آتش فگند و نياورد باك،
اگرچه شود كُشته آتش ز آب، و ليكن شد آن آب از آتش خراب،

'The life-giving water of that pure verse he cast into the fire, and feared not so to do.
Although fire is quenched by water, yet that water was destroyed by fire.'

"When Firdawsí resolved to quit Ghazna, he entered the great Mosque and inscribed these two verses on the wall opposite the place where the Sulṭán was wont to sit.

خجسته درگهِ محمود زاولی درياست، چگونه دريا كآنرا كرانه پيدا نيست،
چه غوطه‌ها كه درو خوردم و نديدم دُر، گناهِ بختِ منست اين گناهِ دريا نيست،

[1] The reading, and consequently the translation, of two words here is doubtful.

'The fortunate Court of Maḥmúd of Zábul is an Ocean:
What kind of an Ocean, to which no shore is visible!
How have I dived into it, yet have I found no pearl!
This is the fault of my fortune, not the fault of the Ocean!'

"So he turned back from Ghazna and reached Tún, where Náṣiru'd-Dín Muḥtasham, who was the Governor of Kúhistán, on behalf of the Sulṭán, gave him a hundred thousand *dirhams*, feasted him, bestowed on him all sorts of favours, showed him the utmost honour, and went in person to visit him and to entreat him, saying, 'I have heard that you are writing a book on the vices of the Sulṭán and in censure of him. The Sulṭán is a great King, though, through the back-biting and spite of his Minister, a lack of proper attention was shown as regards you. My hope is that you will abandon this project and erase what you have already written.' Willing or no, Firdawsí must needs accede to this request, and he accordingly sent to him what he had already written together with these verses:—

بغزنی مرا گرچه خون شد جگر‘ ز بیدادِ آن شاهِ بیداد گر‘
کزو هیچ شد رنج سی ساله‌ام‘ شنید آسمان از زمین ناله ام‘
همی خواستم تا فغانها کنم‘ بگیتی ازو داستانها کنم‘
چو از نیکهای دروغم نخواست‘ در آیم ازین پس ببدهاء راست‘
بگویم ز مادرش و نیز از پدرش‘ نترسم بغیر از خداوندِ عرش‘
کنم آنچنان رو سیاه از نخست‘ که نتواند آنرا بهیچ آبَ شُست‘
چو دشمن نمی داند از دوست باز‘ بتیغ زبانش کنم پوست باز‘
و لیکن ز فرمودهٔ محتشم‘ ندانم کزین بیش سر چون کشم‘
فرستادم ار گفتهٔ داشتم‘ بنزدیکِ خود هیچ نگذاشتم‘
اگر باشد آن گفتها ناصواب‘ بسوزان بآتش بشویان بآب‘
گذشتم ایا سرورِ پاك رای‘ ازین داوری تا بدیگر سرای‘
رسد لطف یزدان بفریادِ من‘ ستاند بمحشر ازو دادِ من‘

'Although in Ghazna my heart was turned to blood
Through the injustice of that unjust King,
Through whom my thirty years' toil became naught,
And heaven heard my lamentation from earth;
I desired to utter complaints,
And to make stories about him in the world,
And, since he would have none of my lying praises,
To proceed henceforth to ugly truths;
To speak of his mother and also of his father,

Fearing no one save the Lord of the Throne,
And from the first so to blacken his face
That he should be unable to wash it [clean] with any water,
And, since he cannot distinguish foe from friend,
To flay him with the razor of my tongue.
But, in consequence of Muḥtasham's command,
I do not know how I can further oppose him[1].
I have [therefore] sent anything that I may have written;
I have kept nothing in my own possession.
If these my words be improper,
Burn them in the fire or wash them in the water!
I withdraw, O pure-souled Prince,
From this complaint until the other world,
When the Grace of God shall come to my aid,
And He shall give me justice at his hands in the Resurrection.'

"So Náṣiru'd-Dín Muḥtasham sent Firdawsí on his way with the utmost honour, and, by reason of the close intimacy with the Sulṭán which he enjoyed, he made representation to him as follows: 'Why did you turn away Firdawsí in despair from your Court after [his labours of] thirty years by reason of the mischief-making of any short-sighted person?' He also told the tale of the helplessness and need and the burning and melting which he had witnessed [in Firdawsí], and in the course of the representation which he sent to the Sulṭán quoted the two concluding verses of those given above[2].

"It chanced to be a Friday when Muḥtasham's letter arrived, and the Sulṭán had not visited the Mosque since that day when Firdawsí wrote those two verses on the wall of the Mosque, as has been already mentioned. So when on this Friday he read these two verses on the wall, he was greatly angered, and came forth from the Mosque meditating on them. When he reached the Hall of Audience, Muḥtasham's letter had arrived from Kúhistán. Then was the Sulṭán suddenly affected, and fear fell into his heart on account of those two verses which were [quoted] in Muḥtasham's letter. Then some of his courtiers, who believed in Firdawsí, seized this opportunity to represent that through the envy of certain parties a cruel wrong and manifest injustice had been done to Firdawsí, and that there was no doubt that the remembrance of this would remain until the end of days, and that ever afterwards enemies would repeat this tale in their conversations, and would ascribe [the Sulṭán's conduct] to stinginess, meanness and lack of magnanimity, [which result] could not be advantageous. Then the

[1] i.e. how I can venture to say harsher things about Sulṭán Maḥmúd than I have said in these verses.

[2] Beginning:—"I withdraw, O pure-souled Prince," etc. to the end.

verses which Firdawsí had entrusted to Ayáz were produced, of which celebrated lines the two first are:—

ایا شاه محمودِ کشور کشای، ز من گر نترسی بترس از خدای،
مرا سهم دادی که در پای پیل، بسایم تنت را چو دریای نیل،

'*O King Maḥmúd, conqueror of kingdoms, if thou fearest not me fear God!*
Thou didst threaten me saying, "Beneath the elephant's feet I will crush thy body like the river Nile."'

"Then was the King filled with anger against those who had shown such malice towards Firdawsí, especially against Aḥmad Ḥasan of Maymand, whom he made answerable with heavy penalties.

"As for Firdawsí, he fled in fear to Mázandarán, where he occupied himself in revising the *Sháh-náma*, and in adding to it some verses in praise of the Governor of that province which he composed there. Now the ruler of Mázandarán in those days was *'Unṣuru'l-Ma'álí* Anúsharwán[1] the son of Minúchihr the son of Qábús; and he had recourse to one who brought the story to the hearing of the Governor-General, saying, 'A poet has come from Ṭús belonging to the Shí'a sect, and has brought a book which he composed at Ghazna, and which he calls the *Sháh-náma*; which book he desires to submit to your notice.' The Governor-General was acquainted with the whole story of what had passed between him and the Sulṭán [Maḥmúd]. Being afraid of the Sulṭán he said, 'The continuance of this poet in this country may involve difficulties.' But, being himself one of the extreme Shí'ites (*az Ghulát-i-Shí'a*), the Governor added, 'This poet is the friend of the Holy Family[2]; when he sends the book I will confer a reward upon him.' So Firdawsí sent him the book. Now the Governor was a skilled assayer of the coin of verse and appraiser of the pearls of speech, and Firdawsí had inserted in the *Sháh-náma* five hundred couplets in his praise, and, after the manner of poets, had enlarged and expatiated on his name and pedigree, and had laid the foundations of hyperbole in the site of his praise. And since it was popularly reported that they (the Governor's family) had been kings of Gílán from the time of Núshírwán onwards, Abu'l-Mu'ayyad of Balkh having mentioned in their pedigree that their thirteenth ancestor was Káwús son of Qubád, the brother of Núshírwán the Just, Firdawsí had grafted on this stem

[1] See S. Lane-Poole's *Mohammedan Dynasties*, p. 137. He reigned A.H. 420–434 (= A.D. 1029–1042). As Firdawsí, according to the *Mujmal*, died in A.H. 416, and Sulṭán Maḥmúd in A.H. 421, we must suppose, if this story is true, that he was Governor of Mázandarán or part of it in the time of his predecessor before he came to the throne.

[2] *Ahl-i-Bayt*, i.e. the descendants of the Prophet through his daughter Fáṭima and his cousin 'Alí, her husband.

the names of his ancestors in verse ere he presented the poem. So the Governor was greatly pleased and delighted at these matters, and [almost] resolved to decide on retaining him [at his Court], but was troubled by fears of reproaches and censure from the Sulṭán. So he sent him a valuable present, and put forward excuses, saying, 'Since the Sulṭán is vexed with you, I fear lest permission for you to remain here might result in injury both to us and to you. Now, therefore, accept this insignificant present, and secretly betake yourself to some other place.'

گرفت آن عطارا و بس شاد شد، وزان جایگه سوی بغداد شد،

'*He took that gift and was greatly rejoiced; and from that place set out for Baghdád.*'

"[There], with the approval of the Minister Fakhru'l-Mulk, he was presented to the Caliph, in whose praise he added a thousand verses to the *Sháh-náma* ere he presented it. The Caliph issued an order that sixty thousand *dínárs* and a robe of honour should be bestowed on him, and opened to him the keys of gifts, the padlocks of favours, and the uttermost gates of emolument and promotion.

پس آنگه خلیفه گرامیش کرد، بالطافِ شاهانه نامیش کرد،
بخلوت بنزدِ خودش راه داد، همش پایهٔ قدر و هم جاه داد،
بدو مژده برد از خلیفه وزیر، که با سلوتِ خاطر آرام گیر،
چو نعتِ علی کردهٔ وردِ خویش، تدارك کند چرخت از کردِ خویش،
که هر دل که در وی بود حُبِّ شاه، نیابد درو حزن و اندوه راه،

'*Then the Caliph honoured him, and made him famous by royal gifts,*
Admitted him to his presence in private audience, and gave him both an honourable rank and high place.
The Minister brought him glad tidings from the Caliph, and bade him enjoy repose with consolation of mind.
"*Since,*" *said he,* "*thou hast made the praise of 'Alí thy daily utterance, heaven will provide for thee by its deed.*
"*For into that heart wherein is love for the King, grief and sorrow shall find no entrance.*"'

"When Firdawsí had established himself in Baghdád, and the Caliph and people of Baghdád found fault with the *Sháh-náma* because it praised the Persian kings who were Magians, Firdawsí put into verse the story of Joseph[1].

[1] Firdawsí's *Yúsuf and Zulaykhá* has been edited in the *Anecdota Oxoniensia* (1908) by H. Ethé, who has also discussed this poem in the *Proceedings of the International Congress of Orientalists at Vienna* (pp. 20–45 of the Semitic section), and in his

حکایاتِ این داستان بس خوشست، سخنهاءِ دلپرور و دلکش است،
عجب نیست گر دلکش است این سخن، که قولِ خدایست سر تا بُن،
بیا قصّه از قولِ دادار خوان، که بستایدت مردِ بسیار دان،
آلر تلك آیات را، بخوان تا بدانی حکایات را،

'*The anecdotes of this story are very pleasant, they are words which nourish and charm the heart.*
It is not wonderful if this tale is charming, for from beginning to end it is the Word of God.
Come, recite the tale from the Word of God, so that the much-knowing man may praise thee.
Read: "A. L. R.: these are the signs," *so that thou may'st know the story*[1].'

"When the *Story of Joseph* was presented to the Caliph al-Qádir bi'lláh, it greatly pleased both him and the people of Baghdád, and they patronised him still more, and he continued to live in peace under the shadow of the Caliph's protection.

چو در ظلِّ عالی ورا جای شد، چو طوطی بشُکْرش شکرخای شد،
ز بیدادِ سلطان و جَوْرِ زمان، بر آسود در ظلِّ امن و امان،

'*When his place was under the lofty shadow* [*i.e.* protection],
He [Firdawsí] *became, like a parrot, a gnawer of sugar*[2] *in his praise.*
From the Sulṭán's injustice and Fortune's unkindness
He rested under the shadow of safety and security.'

"When Sulṭán Maḥmúd learned that Firdawsí was under the protection of the Caliph, he demanded him with threats from the Caliph, saying, 'If you do not send me that Carmathian heretic, I will lay waste the kingdom of Baghdád under the feet of my elephants.' In reply the Caliph wrote [only the three letters] *alif*, *lám*, *mím* (A. L. M.) and sent it [to the Sulṭán]. They (i.e. the Sulṭán and his courtiers) were astonished and assembled the men of learning. One enquired, 'Was any mention of the elephant made in the letter sent to the Caliph?' They answered, 'Yes.' 'Then,' said he, 'the allusion is

Neupersische Litteratur, vol. II, pp. 229 et seqq. (Strassburg, 1897). There is also a German verse-translation by Schlechta-Wssehrd (Vienna, 1889). The lines here cited are numbered 121, 122, 125 and 126.

[1] The story of Joseph, called in the *Qur'án* "the best of stories" (*aḥsanu'l-qiṣaṣ*) is contained in *Súra* xii of the *Qur'án*, which begins with the words and letters here cited: "*A.L.R. These are the signs* [or *verses*] *of the perspicuous Book.*"

[2] i.e. "a mouther of sweet words," a singer of sweet verses.

to [the *Súra*]. "*Hast thou not seen how thy Lord dealt with the people of the Elephant*[1] *?*"'

"Thereafter one day the Sulṭán was dictating a letter to the Ghuzz [Turks]. 'Write,' he said, 'a threatening verse.' One of those present in that assembly said: 'It were well that they should write this verse of Firdawsí's:

اگر جز بکام من آید جواب ٭ من و گرز و میدان افراسیاب ٭

"*Should the answer come otherwise than I desire,*
Then for me [there remains] *the battle-axe and the field of battle with Afrásiyáb.*"'

"Said the Sulṭán, 'That poor fellow hath remained deprived of my favours.' Then he ordered that sixty thousand *dínárs* of red gold and a robe of honour should be sent to him. Firdawsí was apprized of this circumstance, and returned from Baghdád to Ṭús. One day while he was passing through the *bázár* of Ṭús, a child was singing:

چو رستم پدر باشد و من پسر ٭ نماند بگیتی یکی تاجور ٭

'*If Rustam be the father and I the son, not one crowned head will remain in the world.*'

"Firdawsí, on account of the bitter disappointment which had accrued to him, heaved a sigh and fainted away; and when they carried him to his house the bird of his soul flew forth from the cage of his body. When they were bearing him to the burial-ground, the Sulṭán's present was brought into the city of Ṭús. Firdawsí had a daughter, and to her they bore the present, but she refused to accept it and paid no heed to it. So they expended the money in building a monastery and the adjuncts thereof by his tomb. Some say that his sister said, 'My brother always intended to build a dam of stone and mortar on the Ṭús river, so that this good work might remain as a memorial of him'; and accordingly with this sum of money they now constructed the dam, which was known as 'the Dam of Á'isha the daughter of Farrukh,' and of which traces still remain. It is also said that [the rest-house called] Ribáṭ-i-Jáma, which is on the road between Merv and Níshápúr, was built with this money, with the sanction of Khwája Imám Abú Bakr Isḥáq Girámí, to whom it was ordered by the Sulṭán that the money should be given when Firdawsí's heir refused to accept it, so that he might spend it on that building.

[1] *Qur'án*, cv, which begins: *A-lam tara* ("Hast thou not seen..."). The letters *A.L.M.* represent the spelling of the first word. For the circumstances to which this *Súra* refers, see Sale's translation or any of the commentaries.

"The copyist of the *Sháh-náma* was Amír 'Alí Daylam, and its rhapsodist (*ráwí*) Bú Dulaf.

درین نامه از نامدارانِ شهر، علی دیلم و بو دلف‌راست بهر،

'In this book of the notables of this city
'Alí Daylam and Bú Dulaf have a share.'

"He has also commemorated in the *Sháh-náma* Ḥusayn ibn Quṭayba, who was at that juncture the revenue-collector of Ṭús, and who took his part.

حسینِ قطیبه است از آزادگان، که از من نجوید سخن رایگان،
نَیَم آگه از اصل و فرعِ خراج، همی غلطم اندر میان دواج،

'Ḥusayn [ibn] Quṭayba is one of the nobles who seeks not from me gratuitous verse;
I know nothing of taxes, root or branch; I loll [at ease] amidst my quilt.'

"It is related that when Firdawsí died they buried him in his garden, and that all were grieved and sorrowful at his death, but the illustrious Shaykh Abu'l-Qásim Gurgání did not attend his funeral, saying, 'He passed his life in praising heathens (*gabr*) and fire-worshippers and in [perpetuating] vain and unprofitable tales, and I will not pray over such a person.' When night came the Shaykh in a dream saw Paradise, and there appeared to his vision a great Palace, which he entered, and saw a throne of ruby on which Firdawsí was seated, with a crown on his head and a robe on his breast. The Shaykh, ashamed, wished to retire, but Firdawsí rose up, saluted him, and said, 'O Shaykh, if you would not pray over me, God Most High sent several thousand angels to pray over me, and bestowed on me this place as a recompense for one verse [of mine]:—

جهانرا بلندی و پستی توئی، ندانم چهٔ آنچه هستی توئی،

"Thou art to the world both height and lowness:
I know not what Thou art: Thou art that which exists!"'

(Verse by Shaykh Farídu'd-Dín 'Aṭṭár.)

خطم دادند بر فردوس اعلی، که فردوسی بفردوس است اولی،

'*They gave me a permit* [of entrance] *to brightest Heaven*
To say, "Firdawsí is most deserving of Paradise" [Firdaws].'

[1] These verses, with some variants, as well as some of the matter contained in the two preceding paragraphs occur in the well-known and oldest extant account of Firdawsí in the *Chahár Maqála* of Niẓámí of Samarqand. See Anecdote xx in the Second of these "Four Discourses," pp. 77–84 of my translation (the *tirage à part* from the *J.R.A.S.* of 1899).

"When the Shaykh awoke from sleep, he hastened bare-footed and weeping to Firdawsí's tomb, and prayed over his grave, and remained there several days in meditation, and, so long as he lived, used to go daily thither for visitation."

The above biography is much the longest which occurs in the *Mujmal*, but I have given it in full on account of the interest attaching to everything connected with the life and circumstances of the great Epic poet of Persia. Before concluding this article, I shall give a few more biographical particulars concerning other notable Persian poets and men of letters mentioned in the *Mujmal.*

4. (Under A.H. 440 = A.D. 1048–9: R, ff. 551–2.)

"Death of that King of the [Mystic] Path Abú Sa'íd Faḍlu'lláh ibn Abi'l-Khayr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad of Abíward originally, but born in a village named Mahíra[1] and there also buried, on Friday the 4th of Sha'bán (= Jan. 12, 1049). In this compendium it is impossible to describe at length his adventures and miracles. He could see into men's hearts, so that what entered into anyone's mind was apparent to him. He was contemporary with Shaykh Abu'l-Ḥasan al-Kharaqání, and these two were acquainted with one another.

"It is related that on the day of the Sacrificial Feast[2] the son of Shaykh Abú Sa'íd fell from the roof and died. When the Shaykh was told, no sign of perturbation was observed in him, but he extemporized the following quatrain :—

حاشا که من از حکم تو افغان کنمی ' یا خود نفسی خلاف فرمان کنمی '
صد قرّة عین دیگرم بایستی ' تا روز چنین پیش تو قربان کنمی '

"*God forbid that I should murmur at Thy judgment,*
Or should breathe a word against Thy command.
I ought to possess a hundred other [children who are the] *delights of mine eyes,*
So that I might sacrifice them before Thee on such a day."

5. (Under A.H. 457 = A.D. 1065: R, f. 361.)

"Ministry of the Niẓamu'l-Mulk Ḥasan ibn 'Alí ibn Isḥáq, of Ṭús, by order of the Sulṭán Alp Arslán Muḥammad. Some persons give the Niẓámu'l-Mulk's name as *Ḥusayn* [instead of *Ḥasan*], but this

[1] *Sic* in MS., but Mihna or Mihna is, I think, the correct form.

[2] The two great Feasts of the Muḥammadans are the day succeeding the conclusion of Ramaḍán, the month of Fasting, and the 10th of the month of Dhu'l-Ḥijja. The first is called by the Arabs *'Ídu'l-Fiṭr* and the second *'Ídu'l-Aḍḥá*. By the Turks they are called *Shekker Bayrám* and *Qurbán Bayrám* respectively.

fragment, composed in answer to a question of his [on a point of Arabic grammar][1] proves that his name was Ḥasan":—

جملهٔ مآءات در یك بیت منظوم آمدست، بشنو ای صاحب نظام الملك مولانا حَسَن،
شرط و تعبیر و تعجّب مدّت و نفی و خبر، جحد و انکار و صله تفخیم واستفهام و من،

6. (Under A.H. 467 = A.D. 1074–5: R, f. 366.)

"Murder of that accomplished man of letters 'Alí ibn Ḥasan al-Bákharzí, whose full name was Abu'l-Ḥasan 'Alí ibn al-Ḥasan ibn 'Alí ibn Abi'ṭ-Ṭayyib al-Bákharzí, author of the *Dumyatu'l-Qaṣr*[2], and *Díwáns* of Arabic and Persian poetry, and a supplement to the *Yatímatu'd-Dahr*, in the month of Dhu'l-Qa'da (= June–July, 1075). He was slain on suspicion of an illicit love affair, and on the night of his murder he was seen in a dream by his beloved, to whom he recited this quatrain:—

بس خیره کُشی بُتا و بس مستحلی، زردست رخت مگر که از من خجلی،
چندین خجلی چه باید و مستحلی، گر کُشته منم تو صد ره از من بحلی،

"*A very reckless slayer art thou, O idol mine, though thou hast my full permission;*
Thy cheek is pale: art thou then ashamed before me?
Why need'st thou be so ashamed and so eager for my forgiveness?
If I am slain, thou art forgiven by me an hundred-fold."

"And they sent messengers from the metropolis [of Baghdád] and put to death his murderer, who was named Gumushtigín."

7. (Under A.H. 481 = A.D. 1088–9: R, f. 373b.)

"Death of Pír-i-Herát ('the Elder of Herát') Khwája 'Abdu'lláh al-Anṣárí (may God sanctify his secret!).

ز چار حرف وفات ار تو شش برون آری، وفاتِ پیر هراة است شیخ انصاری،

"*If thou takest six from the four letters of 'Death'* (Wafát)[3],
Thou wilt obtain the [date of the] *death of Pír-i-Herát Shaykh-i-Anṣárí.*"

He is buried at Gázar-gáh at Herát, and his full name is Abú Isma'íl 'Abdu'lláh ibn Muḥammad ibn 'Alí ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Alí ibn Ja'far ibn Manṣur ibn Mitt (?), and this Mitt (?) was an Anṣárí, and

[1] Viz. the twelve different uses of the particle *má*.

[2] A long account of this accomplished poet and scholar will be found in vol. I of my edition of 'Awfí's *Lubábu'l-Albáb*, pp. 68–71. The year of his death is there given as A.H. 468.

[3] The four letters composing the word وفات (Death) yield 6 + 80 + 1 + 400 = 487, and six subtracted from this gives 481, the date required.

was called Abú Manṣúr. And he came to Herát with al-Aḥnaf ibn Qays in the days of 'Uthmán, and was of the children of Abú Ayyúb Khálid ibn Zayd al-Khazrají ibn Kulayb ibn Tha'laba ibn 'Awf ibn Ghanam ibn Málik ibn Najjár al-Badrí. And the Apostle of God when he fled to al-Madína was the guest of the above-mentioned Abú Ayyúb."

8. (Under A.H. 606 = A.D. 1209–1210: R, f. 424.)

"Death of that Leader (*Imám*) of Jinn and men Imám Fakhru'd-Dín ar-Rází (i.e. of Ray, the ancient Rhages). His full name was Abú 'Abdi'lláh Muḥammad ibn 'Umar ibn Ḥusayn al-Qurashí at-Taymí al-Bakrí, originally of Ṭabaristán, born at Ray, and buried at Herát.

امامِ افضلِ عالمِ محمّدِ رازی ، که کس ندید و نبیند ورا نظیر و مثال ،
بسالِ ششصد و شش در گذشت او بهراة ، نمازِ دیگرِ اثنیَنْ و غُرّهٔ شوّال ،

"*That most accomplished and learned Imám Muḥammad-i-Rází,*
Whose like or equal no one hath seen or will see,
Passed away at Herát in the year six hundred and six,
At the [time of the] *second prayer on Monday the first of Shawwál*[1]."

[Quatrain], by the said Imám.

در ره گذرم هزار جا دام نهی ، گوئی کُشَمت اگر درو گام نهی ،
یك ذرّه زمین ز دامِ تو خالی نیست ، گیری و کُشی و عاصیم نام نهی ،

"*Thou layest snares in my path in a thousand places;*
Thou sayest, 'I will slay thee if thou settest thy feet therein!'
Not one speck of earth is devoid of thy snares:
Thou takest and slayest, and callest me a sinner!"

"On one occasion when the Imám had gone to Khwárazm, they said in the presence of Sulṭán Muḥammad Khwárazm-sháh, 'The Imám has no talent for verse.' That night he entered Khwárazm-sháh's assembly and extemporized the following verse, which was a miraculous feat on his part:—

مرا پروانهٔ آمد ازین شمعی که در جمعست ،
بخوارزم آ که یك فاضل نشد در عمر خوار از ما ،

"*A moth came to me from the candle which is in the assembly:*
'Come to Khwárazm, *for in all my life no scholar was ever abased by us'*" (Khwár az má)[2].

[1] Shawwal 1, A.H. 606 = March 29, 1210.
[2] The only point of this verse is the word-play in the second hemistich.

"This circumstance increased the good opinion of Khwárazm-sháh [in regard to him]. The Imám was skilled in all the sciences, and in the diffusion of knowledge none held so high a rank as he."

9. (Under A.H. 691 = A.D. 1292: R, f. 474ᵇ.)

"Death of the King of speech Shaykh Musharrafu'd-Dín[1] [ibn] Muṣliḥ of Shíráz, commonly known as Sa'dí, after [his patron] Sa'd ibn Atábak Abú Bakr ibn Sa'd ibn Zangí, on the 27th of Dhu'l-Ḥijja [= December 9, 1292] at Shíráz. He is buried outside Shíráz at Kat."

10. (Under A.H. 829 = A.D. 1425–6: S, f. 503.)

"Attempt to stab His Imperial Majesty [Sháh Rukh] on Friday in the Mosque of Herát, when, having performed his prayers, he was leaving the Mosque, by the hand of Aḥmad-i-Lur, the disciple of Mawláná Faḍlu'lláh[2] of Astarábád, on the 23rd of Rabí' ii [= March 4, 1426]; and the putting to death of the above-mentioned Aḥmad-i-Lur in the above-named Mosque. The prayers of the people and of devout recluses aided His Majesty (may God perpetuate his rule!), so that the wound did not involve the viscera, and he recovered his health in a few days (may health ever be the close companion of the Royal Fortune!). *Praise be to God who hath averted sorrow from us: verily our Lord is forgiving and gracious!* Some man of letters has commemorated the date of this attempt as A.H. 830 in the following verses:—

سالِ تاریخ هشت صد و سی بود ٬ روزِ جمعه پس از ادای صلوة ٬
قصّهٔ بس غریب واقع شد ٬ در خراسان ولی بشهر هراة ٬
کجروی بر بساط چون فرزین ٬ خواست تا شهر خیزند شد مات ٬

"*The date of the year was eight hundred and thirty,*
A Friday, after the performance of the prayers,
When a very strange incident occurred
In Khurásán, in the city of Herát.

[1] Cf. Rieu's *Pers. Cat.*, p. 595, lines 6–9 of the first column, and the last seven lines of the second column.

[2] This Faḍlu'lláh was the founder of the very curious heretical sect of Ḥurúfís, concerning whom see two papers of mine in the *J.R.A.S.* for 1898 (pp. 61–94) and 1907; also my *Cat. of Persian MSS. in the Cambridge Univ. Lib.*, No. 294, pp. 56 et seqq.; and vol. IX of the "E. J. W. Gibb Memorial Series" (*Textes Ḥouroûfis...par Clément Huart*, 1909). Faḍlu'lláh proclaimed his new religion in A.H. 800 (A.D. 1397–8), and was put to death by Tímúr's son Mírán-sháh in A.H. 804 (A.D. 1401–2). The incident here recorded is related somewhat more fully in the *Ḥabibu's-Siyar*, vol. III, part 3, pp. 127–8.

One moving askew on the [chess-]*board like a queen*
Sought to threaten a Sháh-rukh, and was himself checkmated[1]."

"[Subsequently took place] the killing and burning of 'Aḍud, the grandson (*dukhtar-záda*) of the above-mentioned Mawláná Faḍlu'lláh, and the destruction of a number of persons who had joined themselves to him and consorted with him."

These extracts must suffice for the present to indicate wherein lies the special value and interest of the *Mujmal*, though there are many others which I should like to add, such as the accounts of the heresiarch Bábak and his parentage and doctrines (under A.H. 213); of the celebrated mystic Ḥusayn ibn Manṣúr al-Ḥalláj (under A.H. 301); of another notable heretic, ash-Shalmaghání (under A.H. 312); of the poet Anwarí (under A.H. 547); of Najmu'd-Dín Kubrá (under A.H. 618); of the *Ṣáḥib-Díwán* and his family (under A.H. 663); of the poet Púr-i-Bahá-yi-Jámí (under A.H. 666 and 699); of the poet Rabí'í (A.H. 702; R, ff. 486–490); of the poet Nizárí of Kúhistán (under A.H. 721); of the poet Ibn-i-Yamín (under A.H. 743 and 769); of the historian of the Muẓaffarí dynasty, Mu'ínú'd-Dín-i-Yazdí (under A.H. 754 and 763); of the poet Salmán of Sáwa (under A.H. 777); of the poet Muẓaffar of Khwáf (under A.H. 781), and many others. But I hope that enough has been said to satisfy Persian scholars and students of Muḥammadan history of the importance of Fasíḥí's work, and of the desirability that it should some day be published or translated.

EDWARD G. BROWNE.

[1] It is impossible to paraphrase in English all the *double entendres* in this verse. *Bisáṭ* means a carpet, or metaphorically any flat surface, such as the earth; and a chess-board. The queen (*farzín*) in chess can move diagonally (*kaj*, "crooked") like a bishop, as well as straight like a castle or rook. The king's name Sháh-rukh is compounded of the names of two of the pieces used in chess, *Sháh* (the King) and *Rukh* (the rook or castle).

NOTES ON CERTAIN PASSAGES OF AD-DĪNAWARĪ

The historical work entitled *Kitāb al-akhbār aṭ-ṭiwāl*, by Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī who lived in the latter half of the ninth century of the Christian era, has for more than twenty years been well known to European Arabists. Of its merits and defects, as a source of historical information, this is not the place to speak, as I am here concerned only with the text. The printed edition, published at Leiden in 1888, was based upon two manuscripts, the variants of which were indicated in foot-notes. But the editor, Professor Vladimir Guirgass, of the Imperial University of Petrograd, had died in 1887 leaving his task unfinished; hence the book appeared without an Introduction and without Indices. It was not till 1912 that these deficiencies were supplied in a work compiled partly by Professor I. Kratchkovsky and partly by the late Baron V. Rosen, who have added 26 pages of critical notes embodying the variants of a third manuscript[1]. Thus the use of the book has, it is needless to say, been very materially facilitated. But in spite of all the labour which these three distinguished Orientalists have expended on the text some passages still remain obscure. In the hope of contributing something towards the elucidation of them I venture to offer the following remarks.

Page 117[21]—The words ومن ذلك السبى ابو محمد بن سيرين are ambiguous, according as we take بن to be a nominative or a genitive. The compiler of the Index (p. 6[1]) evidently understood them in the former sense, i.e. "among these captives was Abū Muḥammad the son of Sīrīn." But a comparison with the Biographical Dictionary of Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld, No. 576) shows that the real sense is "among these captives was the father of Muḥammad ibn Sīrīn." Muḥammad ibn Sīrīn was a celebrated authority on law and tradition in the Umayyad

[1] ABŪ ḤANĪFA AD-DĪNAWERĪ, *Kitāb al-Aḫbār aṭ-Ṭiwāl*, Préface, Variantes et Index, publiés par Ignace Kratchkovsky. (E. J. Brill, Leiden 1912.)

period, and we are expressly told that his father had been, according to one story, a captive from ʻAin at-Tamr, the place to which ad-Dīnawarī is here referring.

132[16]—Instead of فأبْنا we should probably read فأبْنَ, the subject of the verb being the war-horses.

152[12]—Read بما instead of ممّا.

152[13]—Both here and on p. 170[20] the word مُسْتَعْتِب seems, from the context, to mean "one who seeks to find fault," but whether it can be so used is extremely doubtful. It is true that in Freytag's Lexicon one of the meanings assigned to استعتب is "objurgare voluit"; for this, however, I am unable to find any good authority. The native philologists connect استعتب, not with the idea of blaming (عَتْب, عِتْبان or عِتاب), but with that of favour or satisfaction (عُتْبَى), and explain the verb as meaning (1) to favour, to show satisfaction with some one: (2) to seek to obtain the favour of some one: and (3) to exhort some one to seek the favour of some one else—see the commentaries on the Ḳur'ān xvi 86, xxx 57, xlv 34. I am therefore inclined to think that in these two passages of ad-Dīnawarī مستعتب is a scribal error for مُسْتَعْقِب, cf. the *Lisān al-ʻArab* ii 107[23] اذا استعقبتُ الرَّجُلَ وتَعَقَّبْتُهُ طلبتَ عَوْرَتَهُ وعَثْرَتَهُ. It may be added that instead of لمستعتب, in ad-Dīnawarī 170[20], the *ʻIḳd* of Ibn ʻAbd Rabbihi, Cairo ed. of A.H. 1305, ii 210[29] offers the variant لمستحدث, apparently meaning "one who obtains information," but this does not enable us to determine what reading lay before ad-Dīnawarī.

155[11]—Instead of للطآئى (*sic*) we should read لِطَيِّئٍ, not للطيى as is suggested in the "Variantes et Corrections" p. 66.

156[8]—رُزِقْتُهُنّ is apparently a mistake for رُزِقْتُهُم, for there is no reason why "daughters" rather than "sons" should here be meant. Cf. the parallel passage in Ibn Saʻd, *Ṭabaḳāt* vol. v p. 1[17] seq.

وكانت عائشة تقول لأَن اكون قعدتُ فى منزلى عن مسيرى الى البصرة احبُّ الىّ من ان يكون لى من رسول الله عشرة من الولد كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام

169[6]—I am unable to imagine why it is proposed in the "Variantes et Corrections" (p. 67) to substitute الخلافة for الخلاف in this passage. The sense obviously is "I do not think that thou oughtest to urge the Syrians *to oppose* (the election of ʻAlī)."

175[13]—الحائن "fool" (as printed in the text) is much more suitable than الخائن "deceiver." See the *Glossary* to aṭ-Ṭabarī s.r. حين.

241[6]—Instead of حين راهق read حَدَثٌ راهقٌ; cf. aṭ-Ṭabarī ii 217[16], *Lisān al-'Arab* xi 422[13].

243[19]—فتتابعت cannot be right, as the sense requires a transitive verb. We should therefore read فتابَعَتْ, "the messengers of the people of al-Kūfa brought to him, in the course of a few days, such a constant stream of letters that he was able to fill two saddle-bags with them." Cf. al-Fakhrī, ed. Derenbourg, 159[7]—وتابعوا الكُتُبَ اليه.

255[15]—Instead of نَعْدُ read تَعْدُ, "thou hast done exactly what was expected of thee"; cf. aṭ-Ṭabarī ii 271[7] seq.—فإنّك لم تَعْدُ أن كنتَ كما احبّ.

255[18]—The conjecture of Prof. Guirgass (فأْذُك) seems to me undoubtedly right; فادرك, which is found in all three manuscripts, makes no sense.

275[6]—The text here must be defective, for it appears to state that 'Abdallāh ibn Ḥanẓala was called الرّاهب and also غَسيلُ الملائكة. But it is well known that the former title was given to his grandfather Abū 'Āmir, and the latter to his father Ḥanẓala. We must therefore read عبد الله بن حنظلة (وهو غَسيلُ الملائكة) بن ابى عامر الرّاهب. The words which I have bracketed are perhaps the gloss of a scribe.

275[8]—Instead of بالسَّنَوات read بالشَّبَوات, "strokes which draw blood *with the sword-edges.*"

280[5]—There is no reason to substitute زُهاءٌ for زُهاءً, since انْتَدَبَ is intransitive; see the *Glossary* to the *Futūḥ al-Buldān* of al-Balādhurī s.r. ندب.

281[4]—Prof. Guirgass seems to me to have been perfectly right in printing المُهَلَّبَ, for when the thing excepted is placed before the general term (in this case إِنْسان) the former usually stands in the accusative.

281[22]—It is not easy to see why من رأى (the reading of I) should be preferred to من رأيى; the latter gives an entirely satisfactory sense, "that I should not be opposed in carrying out my own plan with regard to the war against them."

286[2]—Here again the reading of I (عن مكانه) seems to me distinctly inferior to that of the two other MSS (على مكانه); لم يَزَلْ is used in this passage, and frequently elsewhere, as the equivalent of لم يَزَلْ يكون "did not cease to be," i.e. "remained."

302[15]—That a man, in speaking of a battle which was expected to take place the following day, should use the phrase "when the two generations (الجيلان) meet to-morrow" would be very strange. The emendation الجبلان "the two mountains," suggested in the "Variantes et Corrections" (p. 74), can scarcely be anything but a misprint. We should undoubtedly read الخَيْلانِ "the two bodies of cavalry," cf. وانا ضارب الخيلَ بالخيل in the previous line.

341[1]—The expression تَسَلُّبًا عليه, which occurs both here and on p. 359[15], was understood by De Goeje to mean "as an act of mourning for him" (see *Glossary* to aṭ-Ṭabarī s.r. سلب). Baron Rosen, on the other hand, proposes to read تسلّيا عليه; this phrase appears, it is true, in the printed text of aṭ-Ṭabarī iii 169[16], but it is rightly regarded by De Goeje as a scribal error.

A. A. BEVAN.

A MOSLEM PHILOSOPHY OF RELIGION

It is well known that Mohammed asserted the essential unity of divine revelation. From the beginning of the world, as he believed, one and the same faith had been revealed to mankind through a succession of prophets, of whom he himself was the last. Adam, Abraham, Moses, David, and Jesus taught the same religion, the religion of Islam. It followed, in the first place, that the Pentateuch, the Psalms, and the Gospel are identical in substance with the Koran, and secondly, that since the Jews and Christians would neither accept Islam nor acknowledge Mohammed as the prophet foretold in their books, they must be giving a false account of what these books actually contained. The *argumentum ad homines* needed firm handling. Uninspired Moslems prefer to say that the books themselves in their present form are corrupt or incomplete.

From quite another standpoint, the Ṣūfīs (Mohammedan mystics) agree with the Prophet in declaring all religions to be essentially one. This question is discussed by ʻAbd al-Karīm al-Jīlī, who died about 1420 A.D., in a famous treatise entitled "The Perfect Man." His philosophical ideas resemble those of Hegel and are extraordinarily interesting, but I can only touch upon them here so far as his theory of religion presupposes and demands some general acquaintance with them. Jīlī belonged to the school of Ṣūfīs who maintain the unity of all existence. It is true that he divides existence into two categories: Pure Being, or God, and Being joined to Not-being, or Nature; but this is not a real distinction, as we shall see. Pure Being is in itself unknowable; it is known only as manifested in its names and attributes. The process of manifestation involves a gradual descent from purity, an emergence of Absolute Being from "Blind Darkness" into the light of Nature. The whole universe, spiritual and material, is the outward expression of Absolute Being, in other words, the objectification of God; to use the author's metaphor, it stands to God in the relation of ice to water. Every atom displays a divine attribute, and these attributes in their totality constitute the universe, as it appears to us. Since, however, the difference of attribute and essence is illusory and does not exist beyond the realm of manifestation, God is in truth the

inmost essence of all things and thoughts. "When an idea is conceived in the mind, its conception is created. God, who exists in every created thing, exists in the conception which exists in thee, and thou art God in respect of its existence in thee. Therefore, it was necessary for thee to form an idea concerning God and to find God in forming it."

The self-manifestation of God implies a creating subject as well as created objects, and Man is the medium by which the opposed attributes are harmonised. In Man all the aspects of Deity are represented—he is at once divine and human, eternal and temporal; endowed with beauty and terror, with mercy and wrath; the copy of God, made in His image; he alone knows God, and through him God knows Himself. The highest types of humanity are those who have more or less completely realised their relation to God, the "Perfect Men"—prophets, saints, and mystics—for whom the veil is lifted in ecstatic moments when, passing away from their finite selves, they become united with the infinite Reality that is their true self and life and being. Thus in the Perfect Man the divine Essence, which had descended *from* itself for the purpose of manifestation, moves again upwards and returns *to* itself. Each movement has three stages.

Stages of Descent	Stages of Ascent
1. Oneness (*aḥadiyyat*).	1. Illumination of the Names.
2. He-ness (*huwiyyat*).	2. Illumination of the Attributes.
3. I-ness (*aniyyat*).	3. Illumination of the Essence.

The soul's journey to God is a purely mystical experience, the fullness and value of which depend on the spiritual capacity of each individual. Jīlī, writing as one who has received illumination, describes the varying forms and degrees of this experience in several chapters which are important for students of mysticism. We must now consider it in connexion with his views on the nature and development of religious belief.

According to Jīlī, divine worship is the end for which all things are created, and therefore belongs to their original nature and constitution. This is but another way of stating the fact that God is the essential being of all things. The different forms of worship result from the variety of names and attributes by which God manifests Himself in creation. Every divine name and attribute produces a characteristic effect. For example, God is the true Guide (*al-Hādī*), but he is also the Misleader (*al-Muḍill*); He is the Avenger (*al-Muntaqim*) as well as the Giver of Bounty (*al-Mun'im*). If any one of His names remained ineffectual, His self-manifestation would not be accomplished. Therefore He sent His prophets, in order that those who followed them might worship Him as the One who guides mankind to

salvation, and that those who disobeyed them might worship Him as the One who leads mankind to perdition.

Of course, the theory that faith and infidelity, righteousness and sin, are equally acts of worship only means that both good and evil are aspects of the divine perfection as revealed in the world. Evil is nothing essential, although it exists in "the state of separation" where things are known by their opposites[1]. How this theory is applied to definite religions will appear from what follows.

Jīlī enumerates ten principal religious sects from which all the rest are derived:—(1) the Idolaters or Infidels, (2) the Physicists, who worshipped the four elemental properties (*ṭabā'i'*), namely, heat, cold, dryness, and moisture, (3) the Philosophers, who worshipped the seven planets, (4) the Dualists, who worshipped light and darkness, (5) the Magians, who worshipped fire, (6) the Materialists (*Dahriyyūn*), who abandoned worship altogether, (7) the Brahmans (*Barāhima*), who claim to follow the religion of Abraham and to be descended from him, (8) the Jews, (9) the Christians, (10) the Mohammedans.

In all these religions God reveals Himself essentially and is the real object of worship. Accordingly, though in each sect God has created some for Paradise and others for Hell, yet in the end *all* must attain to felicity.

The Infidels disbelieved in a Lord, because God who is their reality (as He is the reality of all being) has no lord over Him, but on the contrary is Himself the absolute Lord. They worshipped God according to the necessity of their essential natures. Those who worshipped idols did so because of the permeation of His being in its perfection, without infusion or commixture, through every atom of existence. God was the "truth" of the idols which they worshipped, and they worshipped none but Him. This is the mystery of their following the Truth in themselves[2], because their hearts bore witness to them that the good lay in their so doing. On account of that spirit of belief in the reality of their worship, the thing as it really is shall be revealed to them in the next world. "Every sect is rejoicing in that which it hath" (Koran, 23, 55), i.e., here they rejoice in their acts, and hereafter they shall rejoice in their spiritual states. Their joy is everlasting[3]. Therefore, even if the infidels had known the torment which they must suffer in consequence of their worship, they would not have abandoned it but would have

[1] Jīlī guards against antinomianism by the doctrine that even the Perfect Man is a slave in relation to the Almighty.

[2] Cf. Koran, 47, 3, where it is said of the Infidels that they followed Falsehood, and of the Believers that they followed "the Truth from their Lord," i.e., the Revelation given to Mohammed.

[3] This is inferred by the author from the verbal form (*fariḥūn*) employed in the Koranic text.

persisted in it by reason of the spiritual delight which they experience therein; for when God wills to punish any one with torment in the life to come, He creates for him in that torment a natural pleasure of which his body becomes enamoured; and God does this, in order that the sufferer may not have an unquestionable right to take refuge with Him from the torment, but may remain in torment so long as that pleasure continues to be felt by him. When God wills to alleviate his torment, He causes him to lose the sense of pleasure, and he then takes refuge in the mercy of God, who "answers the sorely distressed when they pray to Him" (Koran, 27, 63).

Similarly, the Physicists really worship the four essential attributes of God, namely, Life, Power, Knowledge, and Will; the Philosophers worship His Names as manifested in the planets; the Dualists worship Him as Creator and creature in One; the Magians worship Him as the Unity in which all names and attributes pass away, just as fire destroys all natural properties and transmutes them to its own nature; the Materialists, believing in the eternity of Time (*al-dahr*), worship God in respect of His He-ness (*huwiyyat*): the Prophet said, "Do not revile Time, for God—He (*huwa*)—is Time"; the Brahmans worship Him absolutely, without reference to prophet or apostle[1]. All the above-mentioned seven sects (unlike the Jews, Christians, and Moslems, who received their religions from a prophet) invented their forms of worship for themselves. Consequently their worship is the way of error, and they are doomed to misery hereafter. That which constitutes their misery is the fact that their felicity, though ultimately assured, is far off and is not revealed to them until they have suffered retribution. On the other hand, those who worship God according to the mode ordained by a prophet enjoy immediate felicity, which is revealed to them continuously and gradually. It is true that the Jews and Christians suffer misery, but why is this? Because they have altered God's Word and substituted something of their own. Otherwise, they would have come under the rule that God never sent a prophet or apostle to any people without placing in his apostolic mission the felicity of those who followed him.

This sketch is already too long and would soon begin to deserve a more alarming title, if we accompanied the author in his exposition of Islam as the crown of all religions and in his description of Mohammed as the Most Perfect Man. Perhaps, however, I may be

[1] Therefore the book which the Brahmans ascribe, as the author supposes, to Abraham did not come to him from God but was written by Abraham himself. Jīlī says that it contains five parts. The fifth part on account of its profundity is forbidden to most Brahmans. He adds, "It is notorious among them that those who read this fifth part invariably become Moslems."

allowed to add a few words on his attitude towards Christianity. As regards Christian theology, he is neither better nor worse informed than Moslems in general. He believes, as Mohammed did, that the Trinity consists of the Father, the Mother, and the Son. Jesus, he says, understood this in its true sense, which is allegorical, but his followers took it literally. In a passage which his Moslem editor denounces as an heretical interpolation, Jīlī argues that although the Christians are guilty of polytheism, nevertheless God will forgive them because "they only act in accordance with the knowledge divinely bestowed upon them": therefore God, while punishing them for their errors of commission, will pardon them on account of the inward sincerity of their belief (cf. Koran, 5, 118 seq.). Of all non-Islamic religious communities the Christians are nearest to God. There is much truth in their doctrine, for they seek God and worship Him in Jesus and Mary and the Holy Ghost; they assert the indivisibility of the divine Nature; they hold that God is prior to His existence in the created body of Jesus. So far they are in the right, because they recognise the two complementary aspects of true belief concerning God, viz., *tanzīh*, the declaration that He is above all comparison, and *tashbīh,* the doctrine that He reveals Himself in the forms of His creatures. Their mistake lies in the limitation to which they have subjected the principle that God becomes manifest in this way, whereas the Moslems apply it universally and understand that when God says, "I breathed My Spirit into him (Adam)[1]", the name "Adam" signifies every human individual. The worship of those who behold God in Man is the highest of all. Something of this vision the Christians possess, and their doctrine about Jesus is a bridge that will lead them at last to the knowledge that mankind are like mirrors set face to face, each of which contains what is in all; and thus they will behold God in themselves and declare Him to be absolutely One.

In the *historical* revelation which corresponds with the *mystical* revelation mentioned above, Christianity occupies the middle place between Judaism and Islam. Accordingly, as the three sacred books of these religions typify the progressive ascent of the soul to God, the illumination of the Names is denoted by the Pentateuch, the illumination of the Attributes by the Gospel, and the illumination of the Essence by the Koran.

[1] Koran, 15, 29.

REYNOLD A. NICHOLSON.

NOTES ON THE RYLANDS GREEK PAPYRI

There is now passing through the press what will probably be the largest of all the fine series of Catalogues issued by the John Rylands Library, Manchester. A complete set is waiting, with other books, to take its place on the shelves of Louvain University Library as soon as it rises from its ashes and can receive the contributions which the whole civilised world will be eager to send. It seems therefore as if there were a special fitness in my taking some notes on this new volume as my subject when I exercise the privilege of contributing to this memorable issue of *Le Muséon*.

The Greek Papyri in the Library, numbering over 450 documents, belong to the magnificent collection of manuscripts the gathering of which was the life work of the Earl of Crawford, grandfather of the present peer. The collection includes over a thousand Arabic and Persian MSS. alone, and multitudes of other Semitic (including Assyrian), Sahidic, Demotic, Greek, Latin and miscellaneous oriental treasures. Mrs Rylands, always on the watch for new gifts for the further enrichment of the great Library she had dedicated to her husband's memory, bought the whole collection at a very high price from the late Earl, saved it from dispersal and left it to the Library in her will. She had meanwhile, acting as always through Mr Guppy, who has happily for us occupied the Librarian's office from the first, arranged for the cataloguing of the Crawford Collection on a scale of the most lavish completeness; and some volumes of the series were brought out under her eye. Since Mrs Rylands's lamented death the same policy has been pursued by the Governors; and the best experts obtainable are working now upon the MSS. which still remain to be described. In all these "Catalogues" a large number of the documents are completely transcribed; so that in all the great libraries of the world students can be placed as nearly as possible in the position of those who can consult the originals.

The first volume of the Rylands Greek Papyri was published in 1911, under the expert editorship of Dr (now Professor) A. S. Hunt of Oxford. It consisted entirely of documents classed as literary. The second and very much larger volume contains the non-literary papyri; and the same master hand is recognisable here also, though Prof. Hunt

has fortunately been able to secure the help of two younger scholars. There are 181 non-literary documents transcribed, and 211 more of which a more summary account is given. The great majority belong to the Ptolemaic and Roman ages. The largest heading is that of official papers, among which taxation returns occupy what to linguistic students may seem a disappointingly large proportion of space. But there are a great many petitions, and a satisfactory number of private letters, so that the student of vernacular *κοινή* has plenty of material here, apart from that which has the marks of formalism; while historians, jurists, students of provincial and local administration, public and private antiquities, will all be interested.

I am not attempting a review, or anything like a full account of this massive Catalogue: I shall only add a few notes, almost exclusively linguistic, on points which affect the Greek Bible. First might come 157. 20 f. (A.D. 135), where we read *πρ[ὸ]ς τὸ ποτίζεσθαι ὅλην τὴν νοτίνην μερίδα, καὶ ὁμοίως εἰ χρεία γείνοιτο [ποτίσαι ἐ]ν ἀνάβασει ἀπὸ ποδὸς τὴν αὐτὴν νοτίνην μερίδα.* It is clear that Deut. 11. 10 *ὅταν...ποτίζωσιν τοῖς ποσὶν αὐτῶν* refers to the same process, whatever it may be: the editors quote *ἀπὸ ποδὸς ποτισμός* from a papyrus. In 234. 9 (ii/cent. A.D.) we have a very interesting parallel for Ac. 19. 38. A retainer writes to his master for instructions, being unable to get an answer to applications at a government office. The secretary of the epistrategus says to him *πορεύου, ἀντιφωνηθήσεται διὰ τῶν στρατηγῶν.* With this plural may be compared P. Flor. I. 61. 46 (A.D. 86/8) *ὅπου διαλογισμοὶ καὶ ἡγεμόνες παραγινόμενοι.* (The *πορεύου* will be noticed also as having a familiar sound to readers of the Gospels.) In connexion with this generalising plural might be noted a good example of the plural masculine applied to women: 243. 5, 8 (ii/A.D.) *ἐπιστάμενοι...ἐλπίζοντες*, in a letter from two women to their steward. A unique parallel for a well-known Biblical "Hebraism" is provided by 113. 13 (A.D. 133), where Hieracion of Letopolis, bee-keeper, complains of unjust treatment from persons *μὴ ἔχοντας πᾶν πρᾶγμα πρὸς ἐμέ*: the document is very ungrammatical, but I can see no marks of Semitic nationality in the writer. My former pupil Mr D. S. Sharp, in his book on *Epictetus and the New Testament* (London, 1914), quotes *πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας* (Epict. III. 22, 36). But I know no parallel like this new one, except in the magic papyri (as P. Leid. W. 18. 3).

There are naturally a large number of citations available for the illustration of Biblical words, many of which have already appeared in Part I of *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the Papyri and other non-literary sources* (London, 1914). In 116. 9

(A.D. 194) θλειβομένη τῇ συνειδήσει περὶ ὧν ἐνοσφίσατο (cf. Ac. 5. 2) the editors render "oppressed by the consciousness of what she had appropriated." In this case "conscience" only impelled its possessor to follow up theft with assault, if the complainant is to be trusted. The phrase συναίρειν λόγον (Mt. 18. 23) is further illustrated by 229. 15 (A.D. 38) συναιρόμενος πρὸς σὲ λογάριον: cf. my *Grammar of N.T. Greek* 160 for instances in active and middle. The use of the noun of Ac. 20. 9 in 233. 5 (ii/A.D.) τὰ μέλαθρα τῶν θυρίδων is ambiguous, but it may well be "windows" as in Ac. *l.c.* A new citation for a rare word (cf. Phil. 3. 8) appears in 149. 22 (A.D. 39/40) ἀφ' οὗ εἶχον λαχανοσπ(έρμου) σκυβάλου, "on the *gleanings* of my vegetable-seed crop" (Edd.).

Some notes on forms and syntax may be added. The dat. pl. μαρτύροις in 160. 6 (A.D. 28/9) is a sequel of μαρτύρων, which might be either 2nd or 3rd declension, rather than a survival of N. W. Greek dialect. Εἰδυίας gen. in 156. 32 (i/A.D.) is an unusual form for that date, and μηθέν in 159. 19 (A.D. 31/2) and still more in 323 (A.D. 105/6), shows a form surviving which had mostly disappeared in i/cent. A.D. Ἀποχείεται 154. 14 (A.D. 66) is an interesting compromise between ἀποχεῖται (cf. εἰσχεῖται in the same papyrus) and ἀποχέεται, an analogy form naturally evolved from ἀποχέομαι, and paralleled in N. T. and other κοινή Greek. There are five remarkable anticipations of Modern Greek in forms of ἐπακολουθεῖν, the ο being extruded by the influence of a stress accent in a later syllable: see 126. 19, 128. 25, 131. 26, 148. 23, 166. 24—all from the first half of cent. i/A.D. The spellings in 127. 26 (A.D. 29) Κλάδου Λιβίας are noteworthy. The former is apparently for Κλαυδίου, the ι having become consonantal and disappearing, in spite of accent, and αυ passing into ᾱ as it did in *Agustus* in Latin, κλᾱθμός (often in the new Cod. W of the Gospels), ἑατοῦ etc. in Greek. The β representing Latin consonantal *u* is most unusual in cent. i/. In an analysis of papyrus occurrences of the name *Silvanus* I find that there are some 70 papyri of cent. iii/A.D. or later which spell Σιλβανός, but only one or two earlier than A.D. 197 which have not Σιλουανός. Prof. Hunt (postcard dated Jan. 14, 1915) says "Possibly the absence of an adjacent consonant made some difference." Twice we meet the remarkable contraction ἐλᾶν for ἐλαίαν—130. 11 (A.D. 31), 231. 4 (A.D. 40)—in both cases with collective meaning. That vulgar κοινή could put μὴ ἵνα for ἵνα μὴ is further illustrated by 230. 9 (A.D. 40): cf. B.G.U. IV. 1079. 20 (A.D. 41). 233. 8 (ii/A.D.) ἀνενέγκω δὲ Ἡρακλείωι, "I will refer it to Heraclius," adds another early instance of the futural use of the subjunctive: cf. P. Oxy. VII. 1069. 16 (iii/A.D.),

Archiv v. 179 (ostr. 36), P. Leid. C. 7 (?) (ii/B.C.), P. Amh. 144. 13 (v/A.D.), etc. Against all these samples of natural vernacular we set the curious document no. 109, in which the representative of two minors—was he their tutor?—puts into their mouths such "correct" Greek as *δυεῖν* and *υἱέας*. It well illustrates the extent to which the infection of Atticism could taint even humble business papers—a sample no doubt of *Kultur*, though relatively harmless.

JAMES HOPE MOULTON.

MANCHESTER UNIVERSITY.

FRAGMENTS DE LA RECENSION GRECQUE DE L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE RUFIN DANS UN TEXTE HAGIOGRAPHIQUE

Les deux livres que Rufin a ajoutés à sa traduction latine de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe présentent, comme chacun sait, de nombreux points de contact avec les trois synoptiques: Socrate, Sozomène et Théodoret. L'explication de ces ressemblances a été donnée bien des fois. Socrate aurait fait maint emprunt à Rufin; Sozomène aurait eu sous les yeux Socrate et Rufin; Théodoret, à son tour, aurait utilisé indirectement l'ouvrage latin par l'intermédiaire de Socrate et de Sozomène[1]. Cette solution, pourtant, n'est pas entièrement satisfaisante. Il arrive que Socrate s'écarte de Rufin d'accord avec un historien du concile de Nicée, Gélase de Cyzique, qui a emprunté à l'écrivain latin de son côté[2]; Sozomène, que Gélase n'a pas utilisé, se rapproche parfois de lui, en s'éloignant à la fois de Rufin et de Socrate[3]; Théodoret, enfin, reproduit des expressions de Rufin, qu'il n'a pu rencontrer dans Socrate et Sozomène[4]. Aussi s'est-on demandé si les trois synoptiques n'auraient pas utilisé, indépendamment l'un de l'autre, une source commune, une recension grecque de l'ouvrage de Rufin, antérieure ou postérieure au texte latin et parfois assez différente de celui-ci. Le témoignage de Photius, rapproché de quelques citations de Socrate, de Gélase de Cyzique et des Actes du deuxième concile de Nicée, établit avec une assez grande vraisemblance que pareille recension a très tôt vu le jour, sous le nom de Gélase de Césarée, neveu de Cyrille de Jérusalem[5].

[1] Voir, par exemple, Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern*, Jahrb. f. class. Philologie Suppl. t. XIV. (1885), pp. 107 sq., 144; Herzog-Hauck, *Realencykl. f. prot. Theol. und Kirche*, t. XVIII. pp. 483, 545; XIX. p. 614.

[2] Cf. Loeschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Rheinisches Museum, N. F. t. LX. (1905), p. 599.

[3] Cf. ci-dessous, p. 103.

[4] Cf. L. Parmentier, *Theodoret Kirchengeschichte* (Die griechischen Christlichen Schriftsteller, t. XIX.), 1911, pp. LXXXIV sqq. Il semble démontré que Théodoret n'a pas fait d'emprunt direct à Rufin.

[5] Cf. Loeschke, *art. cit.*, pp. 599-603; C. de Boor, dans Mommsen, *Eusebius Kirchengeschichte*, t. III. (Die griechischen Christlichen Schriftsteller, t. IX. 3), p. CCLVII sq.

M. Parmentier, dans les Prolégomènes de son édition critique de Théodoret[1], n'a peut-être pas apprécié à leur juste valeur les arguments qui militent en faveur de l'existence du Rufin grec, dont il paraît encore douter. D'autre part, il a nettement établi la question, au sujet de cette version. Si elle a existé, demande-t-il, dans quelle mesure différait-elle de l'ouvrage latin que nous possédons ? Était-elle plus développée que celui-ci ? La rédaction grecque contenait-elle les extraits de la chronique de Georges le Moine que Mommsen a imprimés au bas des pages de son édition de Rufin, ainsi que ces nombreux passages, en apparence traduits directement de Rufin, que l'on rencontre chez Gélase de Cyzique, Suidas et divers hagiographes ? Quelle est l'importance de cette recension grecque au point de vue de la critique des sources des synoptiques ? Ainsi que l'a montré M. Parmentier par des exemples pris dans Théodoret, la comparaison minutieuse des synoptiques permettra vraisemblablement de répondre à ces questions, mais il semble dès maintenant bien établi que les rapports entre l'ouvrage de l'évêque de Cyr et les travaux de ses prédécesseurs s'expliquent à maintes reprises par l'existence de cette source commune dont j'ai parlé, souvent voisine de Rufin et aujourd'hui perdue.

Le problème dont je viens d'esquisser rapidement les données n'intéresse pas seulement l'étude des trois historiens synoptiques, mais aussi celle d'un certain nombre d'ouvrages de la période byzantine, où s'observent des traces plus ou moins marquées de Rufin[2]. C'est pourquoi il y aura profit à confronter ces citations, qui sont parfois littérales, aussi bien entre elles qu'avec les passages parallèles de Socrate, de Sozomène et de Théodoret. On courra, de la sorte, la chance de rencontrer des morceaux du Rufin grec enchâssés dans des textes nettement indépendants l'un de l'autre, et les conclusions que l'on tirera de la comparaison seront plus solides que dans le seul cas des synoptiques, où la recherche des sources se heurte à toute une série de problèmes délicats. Je me propose de rapprocher ici, à titre d'exemple, quelques passages d'un texte hagiographique avec le Syntagma attribué à Gélase de Cyzique.

Cet ouvrage a été écrit, d'après le témoignage de l'auteur lui-même, à l'époque de la révolte de Basiliscus contre l'empereur Zénon, c'est-à-dire vers 475. Il est dépourvu d'originalité et consiste dans une suite de passages empruntés à plusieurs sources, notamment à Eusèbe, Rufin, Socrate et Théodoret, qui tous, à l'exception du dernier, sont cités plusieurs fois par leur nom. Il est aisé de démêler ces diverses sources, mais l'auteur les reproduit souvent, et de parti pris, avec une telle négligence, qu'il est impossible de déterminer, par l'examen de son

[1] *Op. cit.*, p. LXXXIV sqq.

[2] Cf. Mommsen, *l. c.*

œuvre seule, la teneur exacte des textes utilisés[1]. Il en est tout autrement, quand le hasard nous a conservé ailleurs un de ces mêmes extraits, car les traits communs appartiennent à la source sans conteste possible. Une des Vies de S. Spyridon nous met en présence d'une circonstance de ce genre, et l'étude de la question du Rufin grec peut en bénéficier d'une manière appréciable. Les vertus et les miracles de S. Spyridon, évêque de Trimithonte et l'un des pères du premier concile de Nicée, ont fait l'objet de plusieurs récits de la part des hagiographes byzantins[2]. Une seule de ces productions doit attirer ici notre attention. C'est le panégyrique qui fut prononcé le 12 décembre 655, jour de la fête du saint, par Théodore, évêque de Paphos, dans l'église de Trimithonte. Un exorde, fort long, formé en très grande partie de lieux communs et bourré de citations bibliques, précède la narration d'une série d'actions merveilleuses accomplies par le saint, qui constitue un recueil de miracles plutôt qu'une véritable biographie. Cette partie de l'ouvrage, soit environ les deux tiers de l'ensemble, a été rédigée d'après un poème en vers iambiques, maintenant perdu, qui, du temps de Théodore, était attribué à Triphyllios, disciple de Spyridon et évêque de Leucosie. Dans cette série de miracles, le panégyriste a introduit une description du rôle de l'évêque de Trimithonte au concile de Nicée, qui ne se lisait pas dans le poème. A part le début, tout ce que ce morceau contient au sujet du concile est traduit de l'ouvrage de Rufin, et cette version, pas toujours littérale, concorde avec nombre de passages de l'historien latin insérés par Gélase de Cyzique dans son histoire du concile. Or, l'hagiographe n'a pas connu cette histoire, où les détails empruntés à Rufin sont entourés de développements du cru de l'auteur, qui sont totalement absents de la biographie de Théodore. Celui-ci, en outre, suit Rufin phrase par phrase, tandis que Gélase dispose ses extraits dans un ordre différent. Quant au début du récit[3], il est inconnu au Rufin latin et il paraît, au premier abord, tiré de Socrate, mais il montre de tels points de contact avec Gélase, qu'il faut supposer aux trois auteurs une source commune, que pour le moment je ne puis identifier qu'avec le Rufin grec. A l'appui de cette hypothèse, serait-il permis de signaler les cas où des citations de Rufin, faites par Gélase et certains Actes conciliaires, manquent au texte latin, pour ne se rencontrer, en tout ou en partie, que dans Socrate[4] ?

[1] Cf. Loeschke, *op. cit.*, pp. 595, 598 sqq. ; Parmentier, *op. cit.*, pp. LXII–LXV.

[2] Cf. Usener, *Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur* dans Jahrbücher für protest. Theol., t. XIII. 1887, pp. 219–232 ; H. Delehaye, *Saints de Chypre*, dans Analecta bollandiana, t. XXVI. 1907, p. 239 sq. ; P. van den Ven, *A propos de la légende de S. Spyridon*, dans Comptes rendus du Congrès international d'archéologie classique, II. Le Caire, 1909, p. 257 sq.

[3] Ci-dessous, p. 96, l. 9–16.

[4] Cf. Loeschke, *op. cit.*, p. 599.

On remarquera qu'aucun des passages pris par Théodore à Rufin ne concernait l'évêque de Trimithonte, et le tout serait un pur hors-d'œuvre, si faisant violence au texte original, l'hagiographe n'avait mis au crédit de S. Spyridon la conversion du philosophe occupé à polémiquer contre l'orthodoxie, qui forme le sujet du principal extrait. Ni l'historien latin, ni Gélase, ne nomment le héros de cet épisode. "C'était, dit Rufin, un homme très simple, sans aucun talent oratoire, qui ne connaissait rien que Jésus crucifié." Théodore, qui paraît un historien consciencieux, a peut-être cru de bonne foi que ces traits ne pouvaient s'appliquer qu'à l'évêque-berger dépourvu de culture qu'était Spyridon, et sans hésitation il lui aura attribué la paternité d'un fait qui devait rehausser singulièrement son prestige. Quelque surprenante que soit cette attribution pour celui qui lit Rufin et Gélase, elle n'étonnait pas outre mesure un critique de la valeur de Tillemont: "on pourrait néanmoins le croire assez aisément, observe-t-il à ce propos, si l'on ne voyait que Rufin, parlant de S. Spiridion dans la suite, n'a pas cru apparemment que ce fut celui dont il venait de raconter une action si mémorable, puisqu'il ne le dit point[1]."

Grâce à la présence de deux témoins indépendants l'un de l'autre, Théodore et Gélase, on peut faire le départ de ce qui appartient en propre à la recension grecque de Rufin et de ce qu'il faut laisser pour compte aux emprunteurs. Je reproduis ci-après le texte de la Vie, en imprimant en caractères gras les parties qui se lisaient avec certitude dans la source commune. En note, Socrate et Gélase sont cités, quand il y a lieu; ils le sont également, avec Rufin, dans l'apparat critique, chaque fois que leur témoignage permet de départager les manuscrits[2]. Le lecteur qui voudra opérer un contrôle complet comparera lui-même le texte avec les passages parallèles du Syntagma. L'extrait qui suit est publié d'après six manuscrits, qui ont servi à établir l'édition critique de l'œuvre de Théodore[3]: Sabaïticus 259 (P), Vaticanus 803 (A), Parisinus gr. 1451 (B), Vindobonensis hist. gr. 28 (C), Laudianus 69 (M), Sabaïticus 18 (R). Les cinq derniers forment une recension à part (z), qui pourrait remonter à l'auteur lui-même et constituer la première rédaction de son travail, lue en public dans

[1] *Mémoires hist. eccl.*, t. VII. Paris, 1706, p. 680.

[2] Gélase est cité d'après l'édition de Paris, 1599, reproduite dans Migne, *P.G.*, t. LXXXV. col. 1191; Rufin, d'après l'édition de Th. Mommsen, mentionnée ci-dessus.

[3] Cette édition est actuellement sous presse, avec celle de trois autres rédactions, encore inédites, de la Vie de S. Spyridon. Usener, *op. cit.*, a publié le premier des extraits du panégyrique de Théodore, d'après les mss. B et C. Le texte complet a été édité en 1901, à Athènes, par M. Spyr. Papageorgios, *'Ἀσματικὴ ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος*, pp. 46–109. Cette édition est très défectueuse, car elle se base uniquement sur une copie très négligée du ms. C.

l'église de Trimithonte, tandis que P représenterait une révision de Théodore, faite après la lecture du panégyrique[1].

Ἐν ταῖς ἡμέραις Κωνσταντίνου τοῦ πρώτου, ὡς εἴρηται, χριστιανῶν βασιλέως, γέγονεν ἐν Νικαίᾳ ἁγία σύνοδος, ἐν ὑπατείᾳ Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ, μηνὶ μαΐῳ εἰκάδι ἰνδικτιῶνος τεσσαρασκαιδεκάτης· τοῦτο δὲ ἦν ἔτος ἑξακοσιοστὸν τριακοστὸν ἕκτον ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνων βασιλείας[2]· ἐν ᾗ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐκινεῖτο κατὰ Ἀρείου τοῦ δυσσεβοῦς. συναχθέντων δὲ τῶν ἁγίων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων μετὰ τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως ἐν τῇ Νικαέων πόλει, εἶτα ἐνισταμένου τοῦ θεομάχου Ἀρείου καὶ λέγοντος τὸν ἕνα τῆς τριάδος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὑποδεέστερον τοῦ πατρὸς καὶ οὐ συνάναρχον οὐκ ἄκτιστον, ἀλλὰ κτιστόν, συντρέχουσιν αὐτῷ Εὐσέβιος ὁ Νικομηδείας καὶ Θεόγνιος ὁ Νικαίας καὶ Μάρις Χαλκηδόνος. **τούτοις δὲ γενναίως ἀντηγωνίζετο ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν Ἀλέξανδρος** ὁ τηνικαῦτα **πρεσβύτερος** ὢν καὶ εἰς τὸν τόπον τοῦ μακαρίου Μητροφάνους ἐλθὼν ἐν Νικαίᾳ, αὐτοῦ διὰ νόσον καὶ γῆρας μὴ δυνηθέντος ἀπαντῆσαι· ἔτι τούτοις ἀντηγωνίζετο **καὶ Ἀθανάσιος** ὁ **διάκονος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας. διὸ καὶ φθόνος ὡπλίσατο κατ' αὐτῶν.** παρῆν δὲ καὶ ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ καὶ σημειοφόρος Σπυρίδων, περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος. **εἶτα καλοῦσι τὸν Ἄρειον εἰς τὴν σύνοδον, ἐπιτρέποντες αὐτῷ συστῆναι τοῖς** οἰκείοις **δόγμασιν**[3]. **ἀλλὰ τὸ κατὰ τὴν σύνοδον γεγονὸς θαυμαστὸν** ὑπὸ

1 *ἡμέραις + ἐκείναις* R *προείρηται* z *βασιλεύωντος* R 2 *γέγονεν + ἡ* z *νικέα* P *ἁγία + καὶ οἰκουμενηκὴ* B *σύνοδος ἁγία* M 3 *εἰκάδι*] *κ'* A *τέσσαρεσκαιδεκάτης* ACR, *τέσσαρισκαιδεκάτης* BM *ἑξακ. τριακ. ἕκτον*] *ἑξακ. τριακοσιοστὸν ἕκτον* C, *ἑξακοσιοστὸν* A, *ἐνακοσιωστῶν ἕκτον* R, *χλϛ'* B 4 *ἀπὸ τῆς + τοῦ* A *μακαιδόνων* PMR *βασιλέως* PAM *ᾗ*] *ᾧ* A *ἁγίᾳ συνόδῳ*] *ἡ ἁγία σύνοδος* AC, *ἁγία σύνοδος* M *ἐκινεῖτο*] *ἐκεινῆτο* P, *ἐκεινήτο* R, *ἐκείνητὸ* A, *+ τὰ* B 5 *ἀρίου* PM *ἁγίων* > P 6 *τοῦ εὐσεβοῦς + κωνσταντίνου τοῦ* B *βασιλέως + κωνσταντίνου* ACMR 7 *θεομάχους* P *ἀρίου* toujours dans P *τῆς + ἁγίας* M *κύριον + ἡμῶν* z *τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ* > R 8 *οὐκ ἄκτιστον* > z 9 *συντρέχουσιν*] *συνέτρεχον* z, *+ δὲ* P *εὐσέβειος* PBMR *ὁ + τῆς* B *νικομιδίας* P, *νικομιδείας* R *νικέας* P *καὶ* > B 10 *μάρης* BC *χαλκιδόνος* P, *χαλκηδῶνος* B, *καλχιδόνος* M *ἀνταγωνίζεται* A 11 *ὁ* > z 12 *αὐτοῦ* > P *μὴ δυνηθέντος καὶ γῆρας* C *δυνηθέντα* P 13 *ὁ* > ACM *διάκονος + ὢν* M *ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας διάκονος ὑπάρχων* C *φθόνος*] *φθόνον* M, *γεννέως* P : *φθόνος* Socrate et Gélase 14 *ὁπλίσατο* A, *ὁπλήσατο* P, *ὁπλήσαντο* M *καὶ ὁ σημειοφ. δοῦλ. τοῦ θεοῦ* C 15 *ἡμῖν + νῦν* R *αὐτὸν* P : *αὐτῷ* Gélase 16 *ὑπὸ + τούτου* BCMR

[1] C'est ce qui résulte d'une note insérée après coup par Théodore lui-même, et qui nous a été conservée par les mss. B et P ; on en trouvera le texte dans Usener, *op. cit.*, p. 230, 1—231, 22. Cette note est très importante par les détails précis qu'elle fournit sur les circonstances dans lesquelles a été prononcé l'éloge du saint. Il y a encore d'autres indices qui fortifient mon hypothèse.

[2] Socrate I. 13 : *Καὶ ὁ χρόνος δὲ τῆς συνόδου, ὡς ἐν παρασημειώσεσιν εὕρομεν, ὑπατείας Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ, τῇ εἰκάδι τοῦ μαΐου μηνός· τοῦτο δὲ ἦν ἑξακοσιοστὸν τριακοστὸν ἕκτον ἔτος ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος βασιλείας.* Il y a un passage parallèle, un peu différent, dans Gélase. Voir Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, pp. 82–85, qui croit ici à la dépendance des deux auteurs vis-à-vis du Synodicus d'Athanase. Théodore aurait-il copié Socrate, qu'il a transcrit ailleurs ?

[3] *συντρέχουσιν αὐτῷ κτλ.* Gélase II. 7 : *οἵτινες τὴν τοῦ Ἀρείου δόξαν μεγαλοφυῶς συγκροτεῖν ἐσπούδαζον, δέκα καὶ ἑπτὰ τὸν ἀριθμὸν ὄντες, Εὐσέβιός τε ὁ Νικομηδεύς, ὡς καὶ πρότερον εἴρηται, Θεόγνης ὁ τῆς Νικαίας, Μάρης Χαλκήδονος* (six autres noms). *τούτοις γενναίως*

τοῦ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος[1] οὐκ ἄξιον σιωπῇ παραπέμψασθαι. πρὸς γὰρ τὸ παράδοξον τοῦ βασιλικοῦ διατάγματος καὶ φιλόσοφοι ἐν τῇ συνόδῳ παρῆσαν λίαν διαλεκτικοὶ καὶ ἐμπειρότατοι[2], ἐν οἷς ἦν[3] παρὰ παντὰς θαυμαζόμενός τις ἐξ αὐτῶν καὶ πάμπολλα τοῖς ἐπισκόποις ὑπὲρ Ἀρείου[4] διαπληκτιζόμενος, ὥστε γενέσθαι ἐκ τῆς συμβολῆς[5] μεγάλην ἀκρόασιν πλήθους ἐπισυναχθέντος. οὔτε γὰρ οἷοί τε ἦσαν οἱ ἐπίσκοποι τὸν φιλόσοφον τέως περιτρέψαι διαλεγόμενον[6], ὅτι πᾶσιν τοῖς ἐπαγομένοις ῥᾷστα προσεφέρετο ἐπιλύων τὰ κινούμενα καὶ δίκην ἐγχέλυος ἐν οἷς ἐδόκει συνέχεσθαι διολισθαίνων τῶν ἐπικρατεστέρων αὐτῷ προτιθεμένων νοημάτων[7]. ἀλλ' ἵνα δείξῃ ὁ Θεὸς ὅτι οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία, ἀλλ' ἐν δυνάμει συνίσταται, τῷ αὐτοῦ θεράποντι τὴν ψῆφον ἐγνώρισεν. ὁ γὰρ προειρημένος οὗτος ἀρχιερεὺς Σπυρίδων[8] μηδὲν ἄλλο[9] εἰδὼς εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον ἐν τοῖς λοιποῖς ἀκροαταῖς συνῆν τοῖς ἐπισκόποις, ὃς ἰδὼν τὸν φιλόσοφον ἐπικερτομοῦντα[10] τοῖς ἡμετέροις καὶ τῇ μοχθηρᾷ

1 *ἡμῶν Σπυρίδ.* > R 3 *διαλεκτ. καὶ*] *διαλεκτικῆς* ACMR, *διαλεκτικῆς εἰδήσεως* B: *philosophi quoque et dialectici valde nobiles et opinatissimi* Rufin *θαυμαζ. παρὰ παντ.* B *τις ἐξ αὐτ.* ... 4 *διαπληκτ.* > M *ὑπὲρ*] *περὶ τοῦ* C 5 *ἐπισυναχθ.*] *ἐπισυνθέοντος* ABCM, *ἐπισυνελθώντος* R *οἴονται* P *οἱ* > AM 6 *τῶ φιλωσώφω* P *διαλεγομένοις* AR *ὅτι πᾶσιν τοῖς ἐπαγ.* > AR 7 *ῥᾷστα + γὰρ* R *προσεφέροντο* R *συνέχεσθαι + ὁ* R 8 *διολισθενόντων ἐπικρατεστέρον* A *καὶ ἐπικρατέστερος γιννόμενος τῶν προτιθ. νοημ.* C *δίκην...αὐτῷ*] *δὴ κηνηθέντων τῶ ἐπικρατεστέρων αὐτῶν* P: voir Gélase et Rufin *προτιθεμένων*] *διολισθαίνων* R *δείξει* AR 9 1 Cor. iv. 20 *ἑαυτοῦ* B *θεράπον*(sic)*σπυρίδωνι* R 10 *οὗτος*] *οὕτως* P, + *καὶ* BM, mot illisible à cause d'une tache dans A [*μη*]*δὲν ἄλλο* également illisible dans A 11 cf. 1 Cor. ii. 2 *εἰ μὴ*] *ἢ* AMR, *ἢ μόνον* B *Ἰησοῦν* > P, mais attesté par Rufin et Gélase 12 *ὃς*] *ὡς* R

ἀντηγωνίζοντο οἱ ἐν ἁγίοις πατέρες ἡμῶν Ἀλέξανδρος ὁ Κωνσταντινουπόλεως τότε πρεσβύτερος ὢν καὶ Ἀθανάσιος ἀρχιδιάκονος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας· διὸ καὶ φθόνος ὥπλιστο κατ' αὐτῶν, ὡς ὕστερον λέξομεν. οἱ δὲ ἡμέτεροι ἅγιοι ἐπίσκοποι καλοῦσι τὸν Ἄρειον εἰς τὴν σύνοδον, ἐπιτρέποντες αὐτῷ συστῆναι τοῖς ἰδίοις δόγμασι, νεύματι τοῦ τὰ πάντα νικηφόρου βασιλέως· ἐπείπερ, ὡς ἀρτίως εἰρήκαμεν, καὶ αὐτὸς τῇ συνόδῳ συνήδρευεν. Selon Loeschke, *op. cit.*, p. 605, Gélase aurait utilisé ici Théodoret I. 7, 13–14, Socrate I. 8, 31, Rufin x. 5, auxquels il faut ajouter Socrate I. 8, 12–13, Rufin x. 1 (in fine). La parenté plus intime qu'a Gélase avec Théodore me fait croire plutôt qu'ils ont emprunté tous deux au Rufin grec un passage qui n'existe pas dans le Rufin latin; Socrate I. 8, 12–13 en dériverait également.

[1] *ὑπὸ—Σπυρίδωνος*: *παρὰ τοῦ τὰ πάντα νικηφόρου βασιλέως* Gélase II. 8, *principis* Rufin x. 2.

[2] *πρὸς γὰρ—ἐμπειρότατοι*: voir Rufin x. 3 (Mommsen, p. 961, 28—962, 1); manque dans Gél.

[3] *ἐν οἷς ἦν κτλ.* Gélase II. 13; Rufin x. 3. Socrate I. 8, 14–17, donne un récit très résumé, qui pourrait dériver de Rufin uniquement, quoiqu'en pense Geppert, *op. cit.* p. 60, qui voit ici sans raison l'influence d'un source orale, Auxanon.

[4] *ἐν οἷς—Ἀρείου*: *εἷς δέ τις τῶν μισθωτῶν Ἀρείου φιλόσοφος λίαν παρὰ πάντας τοὺς ἄλλους θαυμαζόμενος πολλὰ καὶ πάμπολλα ὑπὲρ Ἀρείου πρὸς τοὺς ἐπισκόπους τοὺς ἡμετέρους* Gél.

[5] *ἐφ' ἑκάστης ἐκ τῆς διὰ τῶν λόγων συμβολῆς* Gél.

[6] *οὔτε γὰρ—διαλεγόμενον*: conforme au texte latin; longs développements dans Gél.

[7] *ὅτι πᾶσιν—νοημάτων*: la disposition des mots diffère quelque peu dans Gél.

[8] *ὁ γὰρ προειρημένος—Σπυρίδων*: modification intentionnelle de Théodore.

[9] *ἄλλο*: *ἕτερον* Gél.

[10] *ἐπικερτομοῦντα*: *κατεπαιρόμενον* Gél.

συζητήσει καταλαζονευόμενον ᾔτει χώραν αὐτῷ συνομιλίας ἐπιδοθῆναι[1] πρὸς αὐτόν. τότε οἱ καθ' ἡμᾶς συνειδότες τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἁπλότητα καὶ τὸ ἄπειρον αὐτὸν εἶναι γραμμάτων ἐννοοῦντες ἔπειθον μὴ εἰς μέσον αὐτὸν ἐλθεῖν[2], μήποτε παρὰ τοῖς μοχθηροῖς γέλως γένηται. ὁ δὲ μὴ ἀνασχόμενος πρόσεισιν τῷ ἀνδρὶ καί φησιν πρὸς αὐτόν· "Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὦ φιλόσοφε[3], ἄκουσον τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα." ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· "Ἐὰν εἴποις, ἀκούω." καὶ αὐτὸς λέγει[4]· "Εἷς ἐστιν ὁ Θεός," φησίν, "ὁ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν δημιουργήσας, ὁ καὶ τὸν ἄνθρωπον ποιήσας ἐκ γῆς[5]· αὐτὸς ὑπεστήσατο ὁμοῦ τοῖς ὁρατοῖς καὶ τὰ ἀόρατα[6] τῷ λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι[7]. τοῦτον τὸν λόγον ἡμεῖς υἱὸν Θεοῦ εἰδότες προσκυνοῦμεν πιστεύοντες διὰ τὴν ἡμετέραν ἀπολύτρωσιν ἐκ παρθένου τίκτεσθαι καὶ διὰ σταυροῦ καὶ θανάτου[8] αὐτὸν ἡμᾶς ἐλευθερωκέναι ἀπὸ τῆς αἰωνίου κατακρίσεως, διὰ δὲ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ζωὴν ἡμῖν αἰώνιον περιποιεῖσθαι, ὃν καὶ ἐλπίζομεν αὖθις ἐλθόντα[9] ἔσεσθαι κριτὴν πάντων ὧν διεπραξάμεθα. πιστεύεις τούτῳ, ὦ φιλόσοφε;" ὁ δὲ ὡς ἄν τις μηδέποτε πεῖραν ἔχων λόγου εἰς ἀντίθεσιν[10] ἀπηνεώθη καὶ ὡς κωφὸς ὢν ἐσιώπησεν, ἓν[11] μόνον πρὸς αὐτὸν εἰπὼν ὅτι· "Κἀμοὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν δοκεῖ, μηδὲν δὲ ἕτερον εἶναι ἢ πάντα καθὼς προείρηκας." ὁ δὲ γέρων πρὸς αὐτὸν ἔφη· "Εἰ ταῦτα οὕτως ἔχειν πιστεύεις, ὦ φιλόσοφε, ἀναστὰς ἀκολούθει μοι καὶ ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν σπουδάσωμεν, ἐν ᾗ λήψῃ τὸ σημεῖον ταύτης τῆς ὀρθοδόξου πίστεως." ὁ δὲ φιλόσοφος μεταβαλὼν ἑαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν ἐπιστραφεὶς λέγει πρὸς τοὺς μαθητὰς[12] αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς συνελθοῦσιν εἰς τὴν ἀκρόασιν· "Ἀκούσατε," φησίν, "ὦ ἄνδρες·

1 *συνζητήσει* PA *ᾔτει*] *εἴτι* A, *εἴτη* R *αὐτῷ*] *αὐτὸς* P *πρὸς αὐτὸν*>R 2 *συνειδόντες* A, *συνιδόντες* BC, *ὁρῶντες* R: *θεωροῦντες* Gélase, mais *nossent* Rufin *τὸ*] *ὅτι* P : *τὸ* Gélase *εἶναι αὐτὸν* MR 3 *αὐτὸν* > z *εἰσελθεῖν εἰς μέσον* M *μήποτε* + *ὡς ἄρα* B *μοχθηροῖς* + *αὐτῶν λόγοις* P : *apud callidos homines* Rufin, *παρὰ τοῖς μοχθηροῖς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθροῖς* Gélase 4 *γενήσονται* P : *γένηται* Gélase 5 *τὰ* + *περὶ* R 6 *ὃ ἐὰν* M *εἴπῃς* CR : *εἴποις* Gélase (mais *εἴπῃς* codd. Paris. 413 et 414) *αὐτὸς*] *ὁ ἅγιος* R *ὁ*>MR *φησὶν*>R 7 *ὁ* 2°>M *ἐκ γῆς*>P : *de terrae limo* Rufin, *ἐκ γῆς* Gélase 8 *τοῖς ἀοράτοις καὶ τὰ ὁρατὰ* M *τὰ ἀόρ. τῷ*] *ἀοράτῳ* B *καὶ τῷ*] *καὶ* > R, + *ἁγίῳ* B 9 *εἰδόντες* AMR *ἡμετέραν* + *σωτηρίαν καὶ* P : Gélase n'a pas cette addition 10 *αὐτοῦ* A *ἠλευθερωκέναι* BC 11 *αὐτὸς* M *αἰῶνηον* (*ηον* au-dessus de la ligne de seconde main) P, *ἀΐδιον* z : *αἰώνιον* Gélase 13 *τοῦτο* BCMR, *τούτων* A : *τούτοις* Gélase *τις*>C *λόγων πεῖραν ἔχων* z 14 *μόνον* + *ῥῆμα* R 15 *ἔχειν δοκῇ* P, *ἔχει δοκεῖν* A, *ἔχειν δοκεῖν* R, *ἔχει η δοκεῖ* B *δὲ*>P et Gélase *πάντα*] *μὴ* P : *πάντα* Gélase (mais manque dans les Paris. 413 et 414) 16 *πιστεύεις*] *δοκεῖ πιστεύῃς* M 17 *σπουδάσωμεν*] *ἀπέλθωμεν* C *λήψει* P 18 *πρὸς* 1°] *εἰς* PAR : *πρὸς* Gélase *πρὸς////τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς* B 19 *συνελθοῦσιν*] *συνοῦσιν* P, + *αὐτῷ* R : *qui...convenerant* Rufin, *συνελθοῦσιν* Gélase *ἀκρόασιν* + *ταύτην* B, + *τῆς συνόδου* R *φησὶν*>R

[1] *ἐπιδοθῆναι* : *δοθῆναι* Gél.

[2] *μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ μέσον* Gél.

[3] *ὦ φιλόσοφε* après *δόγματα* Gél. ; Rufin suit le même ordre que Théodore.

[4] *αὐτὸς λέγει* : *ὁ ἅγιος πρὸς αὐτόν* Gél.

[5] *ἐκ γῆς διαπλάσας* Gél.

[6] *ὁμοῦ τοῖς ὁρατοῖς καὶ τὰ ἀόρατα* : *τε τὰ πάντα* Gél.

[7] *ἁγίῳ πνεύματι* Gél., *sanctificatione* Rufin.

[8] *καὶ διὰ τοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πάθους τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ καὶ τοῦ θανάτου* Gél.

[9] *ἐλπίζομεν αὖθις ἐλθόντα* : *εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα ἐλπίζομεν πάλιν ἐλεύσεσθαι* Gél.

[10] *μηδεπώποτε πεῖραν λόγων εἰς ἀντίθεσιν ἐσχηκώς* Gél.

[11] *ἀπεσιώπησε τοῦτο* Gél.

[12] *τοῖς μαθηταῖς* Gél.

ἕως ὅτε λόγων ἐποιούμην σπουδήν, λόγους λόγοις ἀντετίθουν καὶ τὰ προσφερόμενα τέχνῃ τοῦ λέγειν ἀνέτρεπον· ὅτε δὲ ἀντὶ λόγων δύναμίς τις προελήλυθεν *ἀπὸ*[1] στόματος τοῦ συζητοῦντος, οὐκ ἴσχυσαν οἱ λόγοι ἀντιτάξασθαι τῇ δυνάμει, οὔτε γὰρ ἄνθρωπος Θεῷ οἷός τέ ἐστιν ἀντιστήσεσθαι. διὰ τοῦτο εἴ τις ὑμῶν δύναται συνιέναι, ὡς κἀγὼ *νενόηκα*[2], πιστεύσει εἰς Χριστὸν καὶ ἀκολουθήσει[3] τούτῳ τῷ γέροντι ἐν ᾧ ἐλάλησεν ὁ Θεός." τούτῳ τῷ τρόπῳ ὁ φιλόσοφος γέγονεν χριστιανὸς *καὶ* ἔχαιρεν[4] ἡττηθεὶς ὑπὸ τοῦ γέροντος.

Ἐγένετο δὲ[5] *τῇ* ἑξῆς *κατὰ τὴν σύνοδον καὶ ἄλλος τις* ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν ὁμολογητῶν[6], *τοὔνομα* Παφνούτιος, ἀνὴρ Αἰγύπτιος *καὶ* τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, *ὧν* Μαξιμιανὸς ὁ βασιλεὺς τοὺς δεξιοὺς ὤρυξεν ὀφθαλμοὺς[7] καὶ τὰς λαιὰς ἐνευροκόπησεν ἀγκύλας, ἐν ᾧ τοσαύτη ἦν χάρις Θεοῦ ὥστε σημεῖα ποιεῖν[8]· λόγῳ γὰρ[9] τοὺς δαίμονας ἐφυγάδευεν καὶ εὐχῇ ἀσθενοῦντας ἐθεράπευεν, τυφλοῖς τε τὸ βλέπειν Θεὸν ἐξαιτούμενος παρεῖχεν[10] καὶ παρεθέντας πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἦγεν ἀκμήν. ὃν ὁ βασιλεὺς[11] διὰ τιμῆς εἶχεν, συνεχῶς τε *εἰς*[12] τὰ βασίλεια *αὐτὸν*[13] μετεπέμπετο καὶ τὸν ἐξωρυγμένον ὀφθαλμὸν κατεφίλει, τοσαύτη *εὐλάβεια* ἦν τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ[14]. τοιούτοις τοιγαροῦν τοῖς

1 *ἕως + μὲν* R *λόγων*] *λόγον* PA : *λόγων* Gélase *σπουδῇ* PA : *σπουδὴν* Gélase *λόγους* > C *ἀνετίθουν* P : *opposui* Rufin, *ἀντετίθουν* Gélase 2 *ἀντὶ λόγων*] *ἀντιλέγων* A, *ἀντέλεγων* P (*ν* final de seconde main au-dessus de la ligne) : *pro verbis* Rufin, *ἀντὶ λόγων* Gélase *προσελήλυθεν* M, *ἐξελθοῦσα* P : *processit* Rufin, *προελήλυθεν* Gélase 3 *συζητουμένου* A, *ζητοῦντος* BM : *dicentis* Rufin, *ζητοῦντος* Gélase *τοῦ συζητοῦντος—δυνάμει*] *ἀντιτάξασθαι τῇ δυνάμει οἱ λόγοι τοῦ συζητοῦντος οὐκ ἴσχυσαν* C *οὐδὲ* P : *οὔτε* Gélase 4 *τέ* > P : *τε* Gélase *ἀντιτάξασθαι—ἐστιν* > A *ἀντιστήσεσθαι* corr. de l'éditeur, *ἀντιστήσεται* P, *ἀντιστῆναι* (+ *δυνατόν* en marge de seconde main C) z : *adversari* Rufin, *ἀντιστήσεσθαι* Gélase *εἴ τις*] *ἥτις* PA, *ἥτης* M 5 *πιστεύσῃ* A *ἐν ᾧ*] *εἰς ὃν* P : *in quo* Rufin, *ἐν ᾧ* Gélase 6 *τῷ* au-dessus de la ligne de première main P 7 *γέροντος*] *ἀοιδίμου πατρὸς* P : *γέροντος* Gélase 8 *καὶ* > R *ἐκ τοῦ χορ. τῶν ὁμολ. ἄλλ. τις* R 9 *ὧν* corr. de l'éditeur, *ὃν* PAB, *οὗ* CMR (*ῦ* sur gratt. C) 10 *τὸν δεξιὸν* ABMR *ὄρυξεν* P, *ἐξώρυξεν* BM *ὀφθαλμὸν* ABMR *λεὰς* ABMR, *ἐλέας* P 11 *ἀγκάλας* A *Θεοῦ + ἐπ' αὐτὸν* C 12 *ἐφυγάδευσεν* A *ἐθεράπευσεν* A *τε* > PACM : *sed et caecis* Rufin, *τυφλοῖς τε* Gélase *τὸ*] *τοῦ* C 13 *παρειθέντας* C *καὶ παρεθέντας—ἀκμήν* > R *ὃν ὁ + εὐσεβὴς* R *τημὴν* P 14 *εἶχεν + κωνσταντῖνος* R *συνεχῶς τε*] *συχνῶς τε* R, *καὶ συνεχῶς* M *αὐτὸν* > ABCM : *eum intra palatium evocatum* Rufin, mais manque dans Gélase *ἐξορυγμὸν τῶν ὀφθαλμῶν* P : *illum oculum qui...fuerat evulsus* Rufin, *τὸν ἐξορυγμὸν* Gélase (mais *τὸν ἐξορωρυγμένον ὀφθαλμὸν* dans les codd. Paris. 413 et 414 et Socrate) *ὀφθαλμῶν αὐτοῦ* R 15 *ἦν* > A *τοσ. ἦν τῷ βασ. κωνστ. εὐλ.* ABMR, *τοσ. ἦν ἡ εὐλ. τῷ βασ. κωνστ.* C *τοιούτους* A *τοιούτοις* ||||||| *οὖν* (*οὖν* sur gratt.) C *τοῖς* > C

[1] *ἀπὸ* : *ἐκ* Gél. [2] *ἐγὼ νενόμικα* Gél. [3] *ἀκολουθησάτω* Gél.

[4] *τοῦτον τὸν τρόπον ἀναλαβὼν ὁ φιλόσοφος φωτισθεὶς καὶ γενόμενος χριστιανὸς ἔχαιρεν* Gél.

[5] *Ἐγένετο δὲ κτλ.* Gélase II. 9; Rufin x. 4; Socrate I. 11.

[6] *τὸν τῶν ὁμολογητῶν καὶ ἐπισκόπων κατακοσμῶν χορὸν* Gél.

[7] *τὸν δεξιὸν ἐξώρυξεν ὀφθαλμὸν* Gél.

[8] *παραδοὺς τοῖς μετάλλοις συνέχεσθαι. ἐν ᾧ τοσ. ἦν ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις ὥστε σημεῖα αὐτὸν ποιεῖν μηδὲν ἐλάττω τῶν πάλαι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων γεγενημένων* Gélase, qui suit ici de près Rufin.

[9] *λόγῳ γὰρ μόνῳ* Gél., *verbo tantum* Rufin. [10] *παρείχετο* Gél.

[11] *ὁ βασιλεὺς σφόδρα* Gél., *σφόδρα δὲ ὁ βασιλεὺς* Socrate, *in tanta veneratione* Rufin.

[12] *εἰς* : *ἐπὶ* Gél. et Socrate. [13] *αὐτὸν* om. Gél.

[14] *εὐλάβεια—Κωνσταντίνῳ* : *προσῆν τῷ εὐσεβεῖ βασιλεῖ πρὸς τοὺς ἁγίους πίστις* Gél., *προσῆν τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ εὐλάβεια* Socrate, qui confirme ici le texte de Théodore; Rufin n'a pas cette phrase.

ἐν ἐκείνοις *ἔτι τοῖς καιροῖς* ἁγίοις ἀνδράσιν ἡ ἐκκλησία *ἐσεμνύνετο*[1], ἐξ ὧν πολλοὶ παρῆσαν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον. ἀνεκίνουν[2] γοῦν ὁσημέραι περὶ τῆς πίστεως πολλὰ *συνεξετάζοντες*[3], οἰόμενοι δεῖν μηδὲν εὐχερὲς ἢ τολμηρὸν περὶ τηλικαύτης ζητήσεως διαπράττεσθαι, συχνῶς τε τὸν Ἄρειον μετεπέμποντο καὶ πυκνῇ ἀνακρίσει τὰς *τούτου* προτάσεις ἀνέπτυσσον[4], πῶς γε *δεῖ* πρὸς τὴν ἀνατροπὴν τῶν ἀθέσμων αὐτοῦ δογμάτων ψηφίσασθαι καὶ ἀνθορίσασθαι μετὰ πολλῆς σκέψεως *ἐλογίζοντο*[5]. μετὰ γοῦν[6] πολλὴν *τὴν* τῆς σκέψεως *κατάστασιν*[7] ἔδοξεν πᾶσιν ὁμοῦ τὸ ὁμοούσιον δεῖν ὁρίσασθαι ἐπὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως, τουτέστιν τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ οὐσίας *καὶ* τὸν υἱὸν ὁμολογεῖν[8], ἣν *καὶ κατὰ κράτος* πάντες ἐβεβαίωσαν παρεκτός *τινων* ἑπτὰ καὶ δέκα τὸν ἀριθμόν, *οἳ συναπεπείσθησαν* Ἀρείῳ, *ἅτε δὴ* τὸν υἱὸν ἔξωθεν λέγοντες[9] δεδημιουργῆσθαι τῷ Θεῷ ἐκ μὴ ὄντων τινῶν ὑποστάσεων καὶ οὐκ ἀπ' αὐτῆς τῆς θεότητος γεννηθῆναι[10]. ἀναφέρεται *δὲ*[11] ἐπὶ τὸν εὐσεβῆ βασιλέα *Κωνσταντῖνον* ἡ τῆς συνόδου ἀπόφασις[12], ἣν ὡς θεόθεν προσενεχθεῖσαν *σέβει καὶ* παραδέχεται[13] *καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας* ἅτε τῷ Θεῷ ἐναντιουμένους ἐξορίαν ὑποστῆναι ψηφίζεται. ἐξ τοίνυν μετὰ Ἀρείου *ἔμειναν*, συναπωσθῆναι[14] *αὐτῷ ἑλόμενοι*. οἱ γὰρ ἕνδεκα *παλινῳδίαν ποιησάμενοι* ὑπογράφουσιν εἰς τὸ

1 *ἐν*>R *ἔτι τοῖς*>P : *in illis adhuc temporibus* Rufin, *μέχρι τῶν καιρῶν ἐκείνων* Gélase *ἐσεμνύνετο*] *ἐλαμπρύνετο* A 2 *ὡσημέραι* PABMR 3 *συνετάζοντες* A *δεῖν*] *ἰδὴν* P *ἢ τολμηρὸν*] *ἤτοι μικρὸν* R *τηλιταύτης* A 4 *τε*] *δὲ* P : *τε* Gélase *μετεπόμποντο* A 5 *προστάσεις* (premier *σ* gratté) P *ἐνέπτυσσον* M *δεῖ*] *δὴ* PABCM : *deberet* Rufin, *ἐχρῆν* Gélase 6 *μετὰ* 1°—*ἐλογίζοντο*] bis, mais gratté une fois R *ἐλογίζετο* B 7 *πᾶσιν*>P : *omnibus* Rufin, *πᾶσιν* Gélase *δεῖν ὁρίσ.*] *διορίσασθαι* PABR : *scribi debere* Rufin, *δεῖν ὁρίσ.* Gélase 8 *οὐσίας τῷ πατρὶ* C 9 *καὶ*>P : *idque* Rufin, manque dans Gélase *ἐβεβαιώσαντο* C *τῶν ἀριθμῶν* PAM (*ῶ* de *ἀριθμῶν* corr. en *ὁ* A) 10 *οἷς* P *συνεπείσθησαν* BC *ἀρίῳ* M 12 *κωνσταντῖνον* PAMR 13 *προσηνεχθῆσαν* A, *προενεχθῆσαν* B *σέβη* MR, *σέβειν* P, *εὐσεβῆ* A, *καὶ σεβάζεται* C 14 *ἐναντιούμενος* PA *μετὰ*+*τοῦ* A *συναποσθῆναι* PM, *συναποστῆναι* A 15 *πάλινᾄδιαν* P

[1] *τοιούτοις κτλ.* Gélase II. 11. *τοιοῦτοι ἄνδρες ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου κατὰ τὰς ἐκκλησίας ἐξέλαμπον* Socrate I. 12, qui a peut-être eu ici sous les yeux le Rufin latin : *tales igitur in illis adhuc temporibus permulti viri in ecclesiis Domini refulgebant.* *τοιούτοις* est précédé, dans Rufin et Gélase, d'un chapitre relatif à Spyridon, qu'a supprimé Théodore pour cause de double emploi.

[2] *ἀνεκίνουν* est précédé dans Gélase d'une phrase relative à la présence d'Athanase, qui se rencontre également dans le Rufin latin. Théodore l'aurait-il supprimée, parce que il avait déjà signalé plus haut la participation d'Athanase au concile?

[3] *περὶ—συνεξετάζοντες*: *οἱ ἡμέτεροι ἅγιοι ἐπίσκοποι ἐπὶ πλεῖστον ὅσον χρόνον πάμπολλα περὶ τῆς πίστεως* Gél.

[4] *τὰς προτάσεις αὐτοῦ ἀναπτύσσοντες διέλυον* Gél.

[5] *πῶς—ἐλογίζοντο*: plus développé dans Gél. [6] *μετὰ γοῦν κτλ.* Gélase II. 25 (24 Migne).

[7] *τὴν πολλὴν ταύτην καὶ χρονίαν τῆς προσκυνητῆς σκέψεως ἐκπλήρωσιν* Gél.

[8] *τῷ πατρὶ—ὁμολογεῖν* : *οὐσίας τῆς τοῦ πατρὸς ὁμολογεῖν τὸν υἱὸν* Gél.

[9] *ἅτε δὴ—λέγοντες* : *λεγόντων αὐτῶν σὺν αὐτῷ ἔξωθεν τὸν υἱὸν* Gél.

[10] *τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος γεννηθέντα* Gél., *patris deitate progenitum* Rufin.

[11] *ἀναφέρεται δὲ κτλ.* Gélase II. 27 (26 Migne).

[12] *τὰ ὑπὸ τῆς συνόδου κεκριμένα ἥ τε κατὰ τῶν θεομάχων ἀπόφασις* Gél.

[13] *προενεχθεῖσαν ἀσμένως προσεδέξατο μετὰ πλείστης ὅσης σεβασμιότητος* Gél.

[14] *ἐκ τῶν μετὰ Ἀρείου ἐπισκόπων σὺν αὐτῷ Ἀρείῳ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν συναποστῆναι* Gél.

ὁμοούσιον χειρί, οὐ προαιρέσει[1]· **ταύτης τῆς ὑπουλίας** *ἐξ ἀρχῆς καὶ* **Εὐσέβιος ὁ Νικομηδείας** *ἐπίσκοπος* **καὶ μέχρι τέλους** *[μέτοχος]* **δείκνυται.** *καὶ οὕτως πέρας λαβούσης τῆς ἁγίας συνόδου, πάντες χαίροντες καὶ δοξάζοντες τὸν Θεὸν πρὸς τὰς ἰδίας πόλεις ἀπῄεσαν, θαυμάσαντες ἕκαστος καὶ περὶ τοῦ γενομένου σημείου παρὰ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος εἰς τὸν φιλόσοφον· ὁ δὲ βασιλεὺς τοῦτον ἀσπασάμενος καὶ πρεσβεύειν ἐξαιτήσας ὑπὲρ αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ ἀπέλυσεν*[2].

1 *ὑπουλίας*] *ὑπούλου γνώμης* C, *συμβουλίας* R *εὐσέβειος* PBMR 2 *νικομηδίας* PR [*μέτοχος*] suppléé d'après une Vie inédite dérivée de Théodore ; on pourrait lire *ἔξαρχος... ἐπίσκοπος* [*ὡς*] *καὶ μέχρι τέλους δείκνυται*, en se rapprochant de Rufin *cuius simulationis auctor praecipue extitit Nicomediae episcopus Eusebius*, et de Gélase *ταύτης τῆς ὑπουλίας ἔξαρχος ὁ* N. *Εὐσέβιος ὃς καὶ μέχρι τέλους δείκνυται τῇ ἐφ' ἑκατέρᾳ κεχρημένος γνώμῃ* : mais privée des derniers mots *τῇ ἐφ' ἑκατέρᾳ* ... l'incidente paraît incomplète 3 *ἁγίας* > M 4 *θαυμάζωντες* M 5 *καὶ ὁ βασ. δὲ* z 6 *ἐξαιτησάμενος* C *ἑαυτοῦ* BC.

Dans le chapitre de l'œuvre de Théodore qui vient d'être reproduit, il n'y a pas nécessairement que les passages appuyés par le témoignage de Gélase qui aient appartenu à la recension grecque de Rufin. Gélase, on le sait, se laisse aller volontiers aux fantaisies de l'amplification, et les emprunts qu'il fait à sa source sont accompagnés souvent de développements purement littéraires. Théodore, lui, suit presque fidèlement le texte qu'il a sous les yeux ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait conservé seul certaines expressions de son modèle. Il va sans dire que, faute d'un second témoignage, il est impossible, pour le moment, de démontrer que les emprunts de cette catégorie n'ont subi aucune altération, en passant dans le texte de Théodore. On ne pourra donc pas obtenir de certitude au sujet de passages comme ceux-ci : *πρὸς γὰρ τὸ παράδοξον τοῦ βασιλικοῦ διατάγματος καὶ φιλόσοφοι ἐν τῇ συνόδῳ παρῆσαν λίαν διαλεκτικοὶ καὶ ἐμπειρότατοι ἐν οἷς ἦν, etenim cum pro studio religiosi imperatoris ex omni terra sacerdotes Dei coissent, opinione commoti philosophi quoque et dialectici valde nobiles et opinatissimi convenerunt, in quibus* Rufin, om. Gélase.—*οὔτε γὰρ οἷοί τε ἦσαν οἱ ἐπίσκοποι τὸν φιλόσοφον τέως περιτρέψαι διαλεγόμενον, nec tamen ullo genere philosophus concludi a quoquam poterat, aut constringi* Rufin, om. Gélase. Voir encore p. 97, 11 ; 98, 8 ; 99, 8 ; 100, 1, 9, 10, 12, 13.

Plus rares sont les cas où l'inverse se produit, c'est-à-dire où Gélase est plus près du texte latin et par conséquent de la recension grecque de Rufin que Théodore. J'en signalerai deux : *πρὸς τοὺς ἐπισκόπους τοὺς ἡμετέρους διετείνετο ἐπὶ πλείστας ὅσας ἡμέρας* Gél., *per dies singulos conflictus summi certaminis cum episcopis nostris...*

[1] *προαιρέσει* : *προθέσει* Gél.

[2] *καὶ οὕτως πέρας κτλ.* : phrase personnelle à Théodore, qui lui sert de transition pour revenir à l'histoire de Spyridon.

movebat Rufin, *τοῖς ἐπισκόποις...διαπληκτιζόμενος* Théodore.—*ἀνὴρ γάρ τις ἐκ τῶν παρόντων τῇ συνόδῳ ἁγίων ὁμολογητῶν ἁπλοῦς τὴν φύσιν* Gél., *quidam ex confessoribus simplicissimae naturae vir* Rufin, *ὁ γὰρ προειρημένος οὗτος ἀρχιερεὺς Σπυρίδων* Théodore. Voir encore ci-dessus p. 99, 11 et notes 8 et 9; 100, 10 et notes 2 et 10.

Alors même que l'œuvre de Théodore et le Syntagma de Gélase concordent dans l'expression, il arrive que des divergences atteignent l'ordre des mots. J'ai noté la plupart de ces cas, où il est impossible de déterminer la disposition propre à la source commune.

Grâce aux fragments assez étendus qui ont été reconstitués, on peut se représenter, avec quelque approximation, dans quelle mesure la recension grecque de Rufin différait de l'ouvrage latin. Si elle contenait le passage étudié p. 96, note 3, il faudrait admettre que les deux versions présentaient des divergences sur le fond même du récit, et que certains détails de caractère historique rapportés par le texte grec manquaient au texte latin. J'ai signalé déjà des indices qui confirmaient cette manière de voir[1]. Quant à la forme, on ne constate pas davantage un accord absolu entre les textes. Ici, l'un est plus développé que l'autre, là il est plus concis. Les différences d'expression sont nombreuses et sensibles. Voir surtout p. 97, 4–5; 98, 2–6, 18; 99, 8-9, 14–15; 100, 7–8.

Disons un mot, pour finir, de deux miracles de S. Spyridon qui nous ramènent à la question du Rufin grec dans les synoptiques, car ils se lisent à la fois dans les historiens: Rufin, Socrate, Sozomène, Gélase, et dans la Vie par Théodore. Le premier raconte l'aventure d'une bande de voleurs qui avaient pénétré nuitamment dans l'étable de Spyridon, pour enlever du bétail. Des liens invisibles les clouent sur place, jusqu'à l'arrivée, au matin, de l'évêque-berger, qui les délivre et leur fait don d'un bélier du troupeau. Le second miracle a trait à la fille du saint, Irène. Celle-ci avait accepté en dépôt un bijou précieux, à l'insu de son père. Elle meurt, et le propriétaire de l'objet vient réclamer son bien. Dans l'ignorance de l'endroit où il est enfermé, Spyridon demande à Dieu et obtient le retour temporaire de son enfant à la vie et la révélation de la cachette. Chose curieuse, la narration de ce fait se rencontre deux fois dans la Vie; la première fois, rédigé d'après le poème du pseudo-Triphyllios, la seconde, emprunté textuellement à Socrate, auquel est prise également l'anecdote des voleurs. Pour ce qui est des deux récits dans les historiens, leur examen aboutit à la solution formulée tout au début de cette note. La source commune et directe de Socrate et de Gélase est ici Rufin, car Socrate dit expressément qu'il a tiré les faits de l'historien latin, et Gélase ne

[1] Cf. plus haut, p. 94, *in fine*.

dépend certainement pas de Socrate, moins fidèle parfois à Rufin que lui. Or, le texte de Rufin qu'ils ont eu l'un et l'autre sous les yeux est, de nouveau, quelque peu différent du latin, et il appartenait donc, vraisemblablement, à la version grecque.

On pourra s'en convaincre, en comparant les passages suivants :

Rufin x. 5	Socrate i. 12	Gélase ii. 10
Hic pastor ovium etiam in episcopatu positus permansit.	ἐχόμενος τῆς ἐπισκοπῆς ἐποίμαινε καὶ τὰ πρόβατα.	ὃς καί γε διέπων τὴν ἐπισκοπὴν τοῦ ποιμαίνειν τὰ ἴδια πρόβατα οὐκ ἐπαύετο.
absolvit sermone quos meritis vinxerat.	εὐχόμενος λύει τοὺς κλέπτας.	δι' εὐχῆς ἀνεθῆναι αὐτοὺς τῆς συνοχῆς ποιεῖ.
manque.	πολλὰ μὲν οὖν τὰ περὶ αὐτοῦ λεγόμενα· ἑνὸς δὲ ἢ δύο ἐπιμνησθήσομαι.	πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα θαύματα περὶ τοῦ ἁγίου τούτου ἀκηκόαμεν, ἓν δὲ ἐκ πολλῶν παραθήσομεν.

On sait que Sozomène, dans les endroits où il a copié Socrate, l'a souvent corrigé ou complété par la source même de Socrate, et notamment par Rufin[1]. C'est ce qui explique que dans la narration des deux miracles il présente des détails et des expressions propres tantôt à Socrate, tantôt à Rufin. D'autre part, j'ai dit déjà que Gélase a en commun avec Sozomène, qu'il n'a pas utilisé, certaines particularités qui ne se rencontrent ni dans Socrate ni dans le Rufin latin. Le second miracle fournit des exemples où les rapports exclusifs de Gélase avec Sozomène ne paraissent pas dus à une simple coïncidence.

Rufin	Socrate	Sozomène i. 11	Gélase
venit quidam dicens se ei quoddam depositum commendasse.	ἥκει μετὰ χρόνον ὁ παραθέμενος.	ἧκεν ὁ ἄνθρωπος τὴν παρακαταθήκην ἀπαιτῶν.	παραθήκην ἀπῄτει τὸν γέροντα.
Rem gestam ignoraverat pater. Perquisitum in tota domo, nusquam quod poscebatur inventum est.	manque.	ἀγνοοῦντος δὲ Σπυρίδωνος ὅτι λέγει, ἀναζητήσαντος δὲ ὅμως κατὰ τὴν οἰκίαν καὶ μὴ εὑρόντος.	ὁ δὲ μακάριος Σπυρίδων ἠγνόησε παντελῶς τὴν ὑπόθεσιν· ὡς δὲ πολὺς ἦν ἐπικείμενος αὐτῷ ὁ ἄνθρωπος, πολλὰ ἄνω καὶ κάτω τὸν οἶκον διερευνήσας ὁ γέρων, καὶ μὴ εὑρών.
Regressus ad domum, rem sicut filia de sepulcro responderat repertam tradidit reposcenti.	manque.	καὶ μαθὼν ἀνέστρεφε καὶ εὑρὼν ᾗ ἐσήμαινεν ἀπέδωκε τῷ ἀνθρώπῳ.	ὁ οὖν γέρων ἐπιστρέψας οἴκοι καὶ εὑρὼν οὗπερ εἶπεν ἡ παρθένος κεῖσθαι τὴν παραθήκην ἀπέδωκε τῷ ἀνδρί.

La parenté qui paraît unir, dans ces exemples, Sozomène et Gélase, comme ailleurs Gélase et Socrate, témoigne avec vraisemblance du même fait : leur source commune serait l'ouvrage de Rufin, dans une

[1] Cf. Georg Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, 1911, pp. 26 sqq.

forme un peu différente du texte latin qui nous est parvenu. Comme rien n'autorise à croire qu'il a existé une recension latine autre que celle que l'on possède, il ne resterait qu'à conclure à l'existence d'une recension grecque, dont dépendraient tous les historiens qui ont été cités. Mais il va sans dire qu'on ne pourra formuler de jugement sûr qu'après la comparaison méthodique et approfondie de tous les textes parallèles.

G. Schoo[1] a signalé, il convient de le noter ici, un passage de Rufin que Socrate et Sozomène auraient interprété de manière différente, parce que la phrase latine donnait lieu à double sens. Il en résulterait que les deux emprunteurs n'auraient pas pu utiliser Rufin dans la même recension grecque; Sozomène aurait lu directement le texte latin, ou une version grecque différente de la source de Socrate. Le passage mérite d'être cité. Rufin x. 15: *Athanasium vero atque eos, quos ludus ille vel presbyteros habere visus fuerat vel ministros, convocatis parentibus sub dei obtestatione tradit ecclesiae nutriendos.* Sozomène II. 17, 10: *Ἀθανάσιον δὲ καὶ τοὺς ἄλλους παῖδας, οἳ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι ἐν τῷ παίζειν ἐτύγχανον, ὑπὸ μάρτυρι τῷ Θεῷ τοῖς οἰκείοις παρέδωκεν ἀνατρέψαι τῇ ἐκκλησίᾳ.* Socrate I. 15, 3: *ἐκέλευσέν τε ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἄγεσθαι τοὺς παῖδας καὶ παιδείας μεταλαμβάνειν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν Ἀθανάσιον.* On voit que Sozomène ou sa source traduit presque mot pour mot la phrase latine, en rapportant *tradit* à *parentibus*, et non à *ecclesiae*, comme le fait Socrate, en apparence du moins. Mais est-il certain que cette apparence réponde à la réalité et que les passages cités soient vraiment parallèles? Je croirais plutôt que Socrate a voulu résumer ici deux phrases de Rufin, dont la première seule a été produite dans la discussion. Voici la seconde: *parvo autem tempore exacto cum a notario integre et a grammatico sufficienter Athanasius fuisset instructus, continuo tamquam fidele domini commendatum a parentibus restituitur sacerdoti ac velut Samuhel quidam in templo domini nutritur.* Schoo n'a pas vu que cette phrase a son équivalent dans Sozomène[2] et, surtout, il n'a pas remarqué qu'elle a pu fournir certains éléments à la phrase très générale de Socrate sur l'éducation ecclésiastique d'Athanase et de ses compagnons. En outre, il n'est pas vrai que le passage de Rufin comporte deux interprétations, car celle qu'a adoptée Sozomène est assurée par les mots *a parentibus restituitur sacerdoti.* Il n'y a pas de raison de croire que Socrate ou sa source offre ici l'exemple d'un grossier contresens.

Je ne parlerai pas pour le moment d'une Vie encore inédite de

[1] *Op. cit.*, p. 31.

[2] Ed. Hussey, t. I. p. 161, 37—162, 2. Voir Schoo, p. 139 (Soz. II. 17, 6-10).

S. Spyridon, adaptation en prose du poème du pseudo-Triphyllios rédigée indépendamment de l'œuvre de Théodore. Il s'y rencontre également le récit des deux miracles analysé précédemment. Si le fond du récit de la résurrection d'Irène provient du poème, il est certain que l'autre miracle a été tiré des historiens ecclésiastiques, au témoignage de l'auteur lui-même. Plus d'un historien a peut-être été mis à contribution, mais l'étude de la question ne fournirait aucune indication vraiment utile pour l'objet de ce travail.

P. van den Ven.

Cambridge, 14 *février* 1915.

THE COVERED HIPPODROME AT CONSTANTINOPLE

Theoph. 493 5 (de B.) ὁ δὲ [Στέφανος]...τὰ περιλειφθέντα τῶν ταγμάτων στρατεύματα συνήγαγεν ἐν τῷ σκεπαστῷ ἱπποδρόμῳ μετὰ τῶν οἰκείων ἀρχόντων πρὸς τὸ ἀναγορεῦσαι τὸν αὐτὸν Μιχαὴλ εἰς βασιλέα [A.D. 811].

Περὶ τῶν βασιλικῶν ταξειδίων[1] (= App. ad librum I. Const. Porph. de Cerimoniis) 507 9 ἐπέβη [ὁ Θεόφιλος] τῷ ἵππῳ, καὶ διῆλθε διά τε τῶν διαβατικῶν τοῦ Ἀχιλλέως καὶ τῶν πλαγίων τοῦ Ζευξίππου, καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸν ἀσκέπαστον ἱππόδρομον, καὶ ὑποκάτω τοῦ Καθίσματος εἰσελθὼν κατέβη διὰ τῆς Δάφνης εἰς τὸν κάτω σκεπαστὸν ἱππόδρομον, καὶ καταβὰς τοῦ ἵππου εἰσῆλθεν εἰς τὰ Σκῦλα ἐν τῷ παλατίῳ, καὶ ἐγένετο αἴτησις δεξίμου [A.D. 831: triumph of Theophilus].

These are the only extant texts in which the covered Hippodrome is mentioned, and they are highly important, because their interpretation affects the whole question of the western boundary of the Imperial Palace. The views of the savants who have attempted to reconstruct the plan of the Palace differ sharply.

Anyone reading these two passages would, without going into details, inevitably draw the general conclusion that there were two Hippodromes, one covered, and one uncovered, and he would have no hesitation in identifying the uncovered Hippodrome with the great Hippodrome. Labarte drew this conclusion and he placed the covered Hippodrome within the Palace. He translates the description of the entry of Theophilus thus[2]:

"Il monta de nouveau à cheval, traversa les galeries de l'Achilleus, et suivant le flanc de Zeuxippe, il s'avança dans l'Hippodrome à ciel ouvert, et passant au-dessous du Cathisma, il descendit à travers Daphné dans l'Hippodrome couvert qui était plus bas, et descendant de cheval, il entra au palais par la salle des trophées."

Comparing Labarte's plan (no. 1) and his explanations elsewhere, we see that, according to him, Theophilus entered the great Hippodrome by the north-western gate (situated to the south of the western side of Zeuxippus), rode straight across the Hippodrome, in front of the

[1] See Bury, *Ceremonial Book*, in *Eng. Hist. Rev.* July 1907, p. 439, where it is shown that this treatise has nothing to do with the Liber de cerimoniis.

[2] *Le palais impérial*, p. 52.

Kathisma, passed out of the Hippodrome through a corresponding north-eastern gate, and entered a large court which Labarte calls "la cour de Daphné." South of this court was the covered Hippodrome of the Palace, on a lower level; and south of this Hippodrome were the Skyla and the Triklinos of Justinian. Both the court and the Hippodrome were, like the Triklinos, oriented at right angles to the axis of the great Hippodrome. Through a gate in the south side of the court Theophilus rode into the covered Hippodrome, and through a door in the western end of this Hippodrome he gained access to the Skyla.

Labarte's reconstruction of the western portion of the Palace depends partly on this passage. Bieliaev has shown that for various reasons this reconstruction cannot be accepted, and it is sufficient here to refer to his criticisms. But I must make some comments on Labarte's interpretation of the text.

(1) Labarte regards *τῶν πλαγίων τοῦ Ζευξίππου* as meaning the western side of Zeuxippus as distinguished from the front = the northern side.

(2) *ὑποκάτω* naturally suggests that the Emperor rode through a passage underneath the Kathisma structure. Labarte takes it as simply "in front of."

(3) According to Labarte's plan there was a space between the eastern wall of the Hippodrome and the western wall of the Palace. If this were so, one would expect in such a detailed description something more than *εἰσελθών* to indicate the egress from the Hippodrome, the crossing of the intervening space and the entry to the Court of Daphne.

(4) Labarte does justice to *κάτω* and *κατέβη*, and also to the most obvious meaning of the text that the *σκεπαστὸς ἱππ.*, reached *διὰ τῆς Δάφνης*, was distinct from the great Hippodrome.

But (5) the difficulty arises that it is not until he enters the Skyla that Theophilus is said to enter the Palace (*ἐν τῷ παλατίῳ*). A way of avoiding this difficulty would be to suppose that *παλάτιον* here means specially, as it sometimes does, the Chrysotriklinos, and that *ἐν τῷ π.* briefly indicates that from the Skyla Theophilus made his way to the Chrysotriklinos through the Justinianos and the Lausiakos. But in the whole context this explanation seems unlikely.

It was, however, perhaps excusable for Labarte to pass over this difficulty, because he found in the Kodinos recension of the *Πάτρια* a passage which seemed to confirm the assumption that the covered Hippodrome was in the Palace[1].

[1] I need not do more than mention Labarte's unfounded assumption that the *σκ. ἱππ.* was called *ἱπποδρόμιος* to distinguish it from the great Hippodrome. Bieliaev has criticized this error at unnecessary length (*Byzantina*, I. 62 sqq.).

Πάτρια Κπ., III. 129, p. 256 ed. Preger: *ὁ δὲ ἐν τῷ παλατίῳ ἱππόδρομος ἐκλήθη, διότι ἀπὸ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου ἕως Εἰρήνης τῆς Ἀθηναίας ἐκεῖσε κατ' ἰδίαν ἐπὶ ἅρματος ἔτρεχον οἱ βασιλεῖς.*

Unfortunately for Labarte the words *ἐν τῷ παλατίῳ* are not found in the original *Πάτρια*, they appear only in Kodinos. Nevertheless the passage is important and relevant, as I hope to show presently.

The plausible explanation of Labarte was adopted by most writers who dealt with the Palace before 1891[1], and even by Richter in 1897[2]. I may include Paspates, because he accepted the covered Hippodrome in the Palace, although otherwise he diverged from Labarte's explanation by the fantastic assumption of an *ἀσκέπαστος ἱππ.* (distinct from the great Hippodrome) also in the Palace[3].

Bieliaev's important work appeared in 1891 and demolished in many fundamental points Labarte's reconstruction of the Palace. Bieliaev rejected altogether a covered Hippodrome in the Palace, and proposed a totally different interpretation of the crucial passage in Constantine Porphyrogennetos[4]. He supposes that the whole text from *ἐξῆλθεν* to *Σκῦλα* in this passage describes the course of Theophilus through the precincts of what is commonly called the great Hippodrome. He assumes that there was a space between the northern boundary of the Hippodrome and the Kathisma, and that this space was known as the *ἀσκέπαστος ἱππ.*, to distinguish it from the main portion of the Hippodrome (where the races were run) south of the Kathisma, which was called the *σκεπαστὸς ἱππ.* He thinks that the name *σκεπαστός* referred to "porticoes and arcades surrounding the Hippodrome and partly serving as a foundation for the seats," but also suggests (as an alternative?) that it may be connected with awnings hung over the seats of the spectators to protect them from the sun. The *ἀσκ. ἱππ.* was on a higher level than the *σκεπ. ἱππ.*

According to this view Theophilus entered the great Hippodrome on the north side. Having traversed the *ἀσκ. ἱππ.*, he rode through one of the arches underneath the Kathisma, descended into the *σκεπ. ἱππ.*, and rode down its eastern side, perhaps under the porticoes, to the gate of the Skyla. Bieliaev explains *διὰ τῆς Δάφνης* by saying that the western façade of the palace of Daphne probably projected above the eastern boundary of the Hippodrome.

To this interpretation of Bieliaev there seem to me to be overwhelming objections:

[1] Esp. Unger, *Griechische Kunst*, in Ersch u. Gruber, B. 84, p. 326.

[2] *Quellen der byz. Kunstgeschichte*, p. 287–8.

[3] Τὰ Βυζαντινὰ Ἀνάκτορα, p. 249 sqq. (1885). See Bieliaev's criticisms, op. cit. p. 70 n. 1 and p. 72 n. 1.

[4] Bieliaev, op. cit. p. 79–81.

(1) It seems improbable that if the Emperor simply rode through the Hippodrome to the Skyla gate, the details would have been described at such length.

(2) There is no evidence for a space or court between the Zeuxippus and the Kathisma, and it is highly improbable that there was there a space large enough to deserve such a designation as the "Hippodrome without arcades."

(3) It is incredible that a small and comparatively unimportant portion of the Hippodrome, in which no races were run, should have been distinguished from the main portion as a separate Hippodrome.

(4) *σκεπαστός* naturally means that the whole Hippodrome was either roofed or covered with an awning. The explanation of Bieliaev is far-fetched.

(5) The attempt to explain *διὰ τῆς Δάφνης* is no explanation at all. This alone decisively condemns Bieliaev's interpretation.

The most recent attempt to solve the problem is that of Ebersolt[1]. He follows Bieliaev in rejecting a distinct covered Hippodrome and in supposing that the *σκεπ. ἱππ.* and the *ἀσκ. ἱππ.* designate parts of the great Hippodrome. But he rightly deprecates the idea of placing the *ἀσκ. ἱππ.* north of the Kathisma. "Il semble peu probable qu'au nord du Cathisma, il y ait eu un espace assez grand pour justifier cette appellation." He assumes that the northern part of the race-course, south of the Kathisma, was uncovered, and that the southern part was, for some unknown reason, called the covered Hippodrome. He grapples boldly with *διὰ τῆς Δάφνης*. Theophilus passes Zeuxippus and enters the Hippodrome "par le côté nord." Having passed under the Kathisma, he "est entré à Daphné, probablement par la porte Caréa, puis est ressorti dans l'Hippodrome couvert."

But if Ebersolt has avoided some of the objections to which Bieliaev's view is liable, his explanation involves fatal difficulties of its own.

(1) It is highly improbable that two parts of the actual race-course should have been distinguished by appellations suggesting that they were separate Hippodromes. It is incredible that the southern portion of the Hippodrome was covered over, and Ebersolt suggests no other explanation of *σκεπαστός*.

(2) He is involved in the absurdity that the southern portion was on a lower level than the northern. "Le mot *κάτω* indique simplement que cette partie de l'Hippodrome était plus basse, non seulement par rapport au palais de Daphné, mais aussi par rapport au Cathisma et à la partie de l'Hippodrome non couvert que Théophile vient de traverser."

[1] *Le grand palais de Constantinople* (1910), p. 157.

As the racecourse must have been on one level, the ἀσκ. ἱππ. would thus be reduced to a narrow platform in front of the Kathisma. This supposition, however, even if it were tenable would be quite inconsistent with Ebersolt's own plan. For the Karea gate, or any other giving admission to the Daphne palace, must according to that plan have been somewhere near the middle of the east side of the racecourse. And therefore the division between the ἀσκ. ἱππ. and the *lower* σκεπ. ἱππ. must have been towards the middle of the racecourse. *Quod est absurdum.*

(3) Ebersolt apparently assumes that there was a gate to the Hippodrome on its north side and that Theophilus entered by this. It is possible that there was such a gate, though we have no evidence for it. But if so, it is not probable that Theophilus entered by it. For, as the Kathisma was close to the north wall of the Hippodrome, he would have passed under the Kathisma before he rode through the ἀσκ. ἱππ. whereas according to the text he entered the ἀσκ. ἱππ. before he went under the Kathisma. Therefore if ἀσκ. ἱππ. means specially the part of the Hippodrome immediately south of the Kathisma, he must have entered by a western gate.

(4) Ebersolt assumes that the Emperor *rode* into the palace of Daphne. Taking Ebersolt's own plan, it is extremely doubtful whether this was possible. But even if it were possible,

(5) Ebersolt does not explain why he should have entered the palace and then come out again, in order to enter by another door. The account, which describes so minutely the course through the Hippodrome, would surely have mentioned where he went and what he did, if he had entered the palace of Daphne.

(6) But the words διὰ τῆς Δάφνης naturally mean that the way from the ἀσκ. ἱππ. to the σκεπ. ἱππ. lay through "Daphne." The way from Ebersolt's ἀσκ. ἱππ. to his σκεπ. ἱππ. did not lie through the palace of Daphne, it lay straight on.

It emerges from these criticisms that of the three attempts to explain the passage in the περὶ τῶν ταξειδίων, Labarte's is the only one which does justice to the Greek text. Those of Bieliaev and Ebersolt are highly forced and do violence to the plain meaning of words. There was really no good reason why Bieliaev should have rejected the notion that the σκεπ. ἱππ. was quite distinct from the great Hippodrome. Probably he was prejudiced by the fact that on other grounds Labarte's reconstruction of the western side of the Palace is untenable and by his inadmissible distinction between ὁ ἱππόδρομος and ὁ ἱπποδρόμιος. But the particular position which Labarte assigned to the σκεπ. ἱππ. can be rejected, without rejecting also the plain inference from the text

that there was a *σκεπ. ἱππ.* to the east of the great Hippodrome[1]. The passage in question, which evidently comes from a document contemporary with Theophilus, is an important datum for topographical reconstruction, and if (in the absence of adverse archaeological evidence)[2] we attempt to force upon it an unnatural interpretation, we are violating an elementary canon of critical method.

Their curious dislike of a second hippodrome, which has led Bieliaev and Ebersolt into such strange experiments in interpretation, has also forced them to accuse the author of the *Πάτρια* of error. This writer's testimony points to the existence of a hippodrome precisely in the locality where the passage in the *περὶ τῶν ταξ.* seems to place the *σκεπ. ἱππ.* This is shown by the context (Preger, p. 256):

127 *τὸ παλάτιον τοῦ Ἱππικοῦ* (sc. Kathisma).

128 *ἡ Δάφνη.*

129 *ὁ Ἱππόδρομος* (the rest of the notice shows that the great Hippodrome is *not* meant).

130 *ὁ Ἰουστινιανός.*

(We have here the same series as in *περὶ τῶν ταξ.*: Kathisma, Daphne, (*σκεπ.*) *ἱππ.*, Skyla (the entrance to the Justinianos).)

Bieliaev is obliged to explain away this *ἱππόδρομος*. He cannot identify it with the great Hippodrome; so he identifies it with a hippodrome in a different part of the city, which (*Πάτρια*, p. 269) was built by Theodosius the Great, and was demolished by Irene in order to make room for her new palace of Eleutherios. This theory might seem superficially plausible, because Irene's reign is also connected with the cessation of races in the Hippodrome of *Πάτρια*, § 129. But only superficially. For the writer ascribes the building of the former hippodrome to Theodosius, while the latter, he says, was as old as Constantine. And, what is more important, the former hippodrome was demolished, whereas the latter was obviously a locality still existing in the time of the writer (10th cent.). There is not the slightest reason for charging the writer with an error or a confusion.

I contend that the only sane criticism of the *Πάτρια* passage is that it fully confirms the natural conclusion from the *περὶ τῶν ταξ.* that there was a covered hippodrome to the east of the great Hippodrome. But this need not necessarily mean in the Palace. Theophilus rode through the Diabatika of Achilleus, that is the passage (doubtless a colonnade) along

[1] Reiske, though he despaired of really understanding the passage, saw that two hippodromes were *non sine maxima probabilitate* indicated (*Comm. ad Cer.* 593).

[2] We can hardly take into serious consideration the objection of Bieliaev (p. 78) that the *κάτω ἱππ.* would have been on a higher, not a lower, level than the great Hippodrome; for the ground of the *σκεπ. ἱππ.* could have been excavated.

the south side of the Augusteon, west of the Chalke. There is no dispute about this. He then passed *τὰ πλάγια τοῦ Ζευξίππου*. The precise position of the Bath of Zeuxippos is not clear, and the plans of Labarte and Ebersolt differ. Labarte placed it north-west of the Hippodrome, leaving no public road between it and the Hippodrome; in fact on his plan, it almost appears as if it were within the Hippodrome precincts. Ebersolt, with much greater probability, recognises a road between the north side of the Hippodrome and the Zeuxippos. He places the latter due north of the Kathisma. But he also places it south-west of the Milion. Now this is not consistent with his own words (p. 16): "Entre le Milion et...la Chalcé se trouvait le Zeuxippe," and with the text of Const. Porph., *Cer.* p. 84, where the Zeuxippus comes between Milion and Chalce. Ebersolt's error probably lies not in his location of the Zeuxippos but in his location of the Milion.

We may take it, then, that *τὰ πλάγια τοῦ* Z. mean the east and south sides of Zeuxippus. Having passed these Theophilus turned southward to reach the entrance to the Hippodrome. We are very much in the dark as to the gates of the Hippodrome. The chief passage (Prokopios, *Pers.* I. 24, describing the Nika riots) is extremely obscure, and Labarte's location of the various gates which he assumes is pure conjecture[1]. It is however quite certain that there was a main entrance on the west side, through which the public were admitted, and it is probable that (to avoid congestion) there were two. If there were two the northernmost would probably have been not far from the Kathisma, though not necessarily as close as Labarte places his "porte F."

Having entered the Hippodrome on the west, the Emperor rode to the Kathisma and passed under one of the arches underneath that structure (*ὑποκάτω τοῦ* K.)[2]. He then descended into the covered Hippodrome *διὰ τῆς Δάφνης*. It is clear from what I have already said, in criticizing Ebersolt, that Daphne here cannot mean the palace of Daphne. Theophilus does not enter the Palace till he reaches the Skyla, and therefore Daphne is a court or passage, communicating directly with the Hippodrome and connecting it with the covered Hippodrome.

This conclusion is supported by a text which has been passed over by all previous writers on the subject. In Const. Porph., *Cer.* I. 69, the ceremony of conferring a belt on the bigarius is described, and we read *ὁ δὲ βηγάριος κατασφραγίζει τρίτον τοὺς δεσπότας καὶ προσκυνῶν ἀπευχαριστεῖ καὶ ἐξέρχεται μετὰ τοῦ ἐπιστάτου ἕως τῆς Δάφνης, εἶτα ὁ βηγάριος ἀπέρχεται ἐπὶ τὸν δῆμον κ.τ.λ.* (p. 331). It is obvious that

[1] Op. cit. p. 51-3.

[2] For these arches which admitted to the places where the horses and chariots were stationed before the races see Labarte, 46, 48.

Daphne here cannot mean the palace, but must signify a spot in or belonging to the Hippodrome, and presumably quite close to the Kathisma.

Before going further, I must refer the reader to an article[1] of mine, in which I showed that all the evidence proves that the palace of Daphne was situated in the north-western corner of the Palace precincts, quite close to the Kathisma; and also that the Skyla cannot have been further south than about the centre of the Hippodrome. I also pointed out that the open space known as the Apse lay immediately north of the Justinianos, much in the place which Labarte assigned to the covered Hippodrome. This hippodrome cannot have been where he places it, at right angles to the great Hippodrome; and his large cour de Daphné is also excluded by the data.

The evidence indicates that the covered Hippodrome (1) was not in the Palace (in the reign of Theophilus) and (2) was not perpendicular to the axis of the great Hippodrome. The conclusion is that it lay *from north to south* (its southern end being bounded by the Skyla) between the great Hippodrome and the Palace, and was in fact an annex of the great Hippodrome, being connected with it by the passage known as Daphne. We may with great probability suppose that the name Daphne was originally connected with this spot and that the name of Constantine's structure is thus to be explained; and we may conjecture that the stele of Daphne, mentioned in the *Πάτρια* (p. 256), stood here.

There is a remarkable record[2] that Theoktistos, the influential minister of Theodora and Michael III, when he constructed some new buildings in the Apse, secured Daphne by an iron gate (*πόρταν σιδηρᾶν ἐν τῇ Δάφνῃ κατεσκεύασεν*) and placed there a special concierge. Labarte connects this with his cour de Daphné. But as his cour de Daphné was inside the Palace, we should have to suppose that Theoktistos replaced an older (wooden?) gate by an iron gate. According to the view which I have tried to establish, the small passage of Daphne was outside the Palace and in the precincts of the Hippodrome. Hence I conclude that what Theoktistos did was to separate Daphne and the covered Hippodrome from the great Hippodrome by an iron gate and definitely to annex them to the Palace. If the notice in the *Πάτρια* can be trusted, the covered Hippodrome was not used for racing after the reign of Irene. This prepared the way for its annexation to the Palace.

One advantage of this change was that it furnished a convenient route from the palace of Daphne to the Justinianos. This route is

[1] *The Great Palace*, B. Z. xxi. 210 sqq.

[2] Simeon Logothetes, Slavonic version, ed. Sreznevski, p. 100 = Add. Georg. Mon. 816, ed. Bonn = Theodosius Mel. p. 160.

described more than once in the Ceremonies of Constantine. Saracen ambassadors proceed by the inner diabatika of the Augusteus and through the Apse *εἰς τὸν ἱππόδρομον* and thence to Skyla[1]. Similarly the princess Olga[2]. We must, I think, interpret (with Labarte) the hippodrome of these passages to mean the covered Hippodrome. For it is awkward and unnatural to suppose that the guests, in order to reach one part of the Palace from another, would have been required to go outside the Palace into the great Hippodrome. There was a door from the Apse into the covered Hippodrome and this led to the Skyla. In these contexts it was unnecessary to add *σκεπαστός*, for, as it was obvious that all happened *within* the Palace, there was no ambiguity.

Labarte then was right in placing the *σκεπ. ἱππ. in* the Palace, but only for the period after Theoktistos had secured the passage of Daphne by the iron gate. And he was wrong about its position.

I have purposely abstained from introducing into this discussion evidence posterior to the tenth century, bearing on the limits of the Palace and the great Hippodrome. We possess some interesting data for this side of the Palace in the latter part of the twelfth century, in Niketas Akominatos (ii. 11, p. 451-2, A.D. 1185) and in the account of the revolution of John Comnenus (A.D. 1201) by Nikolaos Mesarites, edited by Heisenberg (p. 24-28). In both these sources we read of the tower of the Kentenarion, overlooking the Hippodrome, and of the gate of Karea, between the Hippodrome and Palace. In Mesarites we read also of a palace (*βασίλεια*) above the Karea (24), of iron gates, Kaspian gates, and a hippostathmion (27), of a bronze gate (28, apparently the door between the Skyla and Justinianos), and of subterranean chambers where the court jewellers worked, near the Karea gate (25-6).

Ebersolt identifies the Karea as a gate between the Hippodrome and the palace of Daphne, and the structure above it as the eastern part of the Kathisma[3]. This is plausible. But in interpreting such passages relating to the end of the twelfth century we have to face a difficulty which critics do not seem to have realised. From the age of Constantine to the end of the ninth century we know that the Great Palace underwent from time to time many reconstructions. Unger and Ebersolt have described them chronologically. The reigns of Theodosius II, Justin II, Justinian II, Theophilus, Basil I, stand out especially in the history of this process. The inclusion of the covered Hippodrome in the Palace precincts adds another section to this story. Now it is not probable that between the middle of the tenth century (when Constantine VII compiled his Ceremonial Book) and the end of the twelfth there were no further remodellings or additions. It is rather

[1] *Cer.* 584, 588. [2] *Cer.* 595. [3] Op. cit. p. 156.

significant that we hear nowhere of the Kentenarion tower or of the Karea gate except in Niketas and Mesarites, in connexion with events separated only by sixteen years. It is obviously quite possible that between A.D. 959 and A.D. 1185 the western part of the Palace, between the palace of Daphne on the north and the Skyla and Justinianos on the south, may have been considerably altered. For this reason, great caution must be exercised in using data of the ninth and tenth centuries to explain the topography of Mesarites and Niketas. And on the other hand, it appears to me to be so extremely hazardous as to be illegitimate, to use the later texts in an argument concerning the topography of the ninth century. I have therefore excluded them from the discussion.

But the absence of any reference to the covered Hippodrome in Mesarites is a point to be noted. For in the scenes which he describes it is evident that the revolutionaries had possession of all the space between the Skyla and the eastern end of the Kathisma, that is, just where that hippodrome was situated. We are entitled to conjecture that the covered Hippodrome had disappeared before the end of the twelfth century, and that its site had been utilised for new purposes and occupied perhaps by new structures.

To sum up the results:

(1) Labarte was right in holding that the covered Hippodrome was distinct from the great Hippodrome and lay to the east of it.

(2) The covered Hippodrome stretched from north to south alongside the great Hippodrome. It was bounded on the south by the Skyla, and if the Skyla lay about the middle of the east side of the great Hippodrome, the covered Hippodrome was about half the length of the actual race-course in the great Hippodrome.

(3) Till the middle of the ninth century the covered Hippodrome was not within the Palace enclosure. It was an annex to the great Hippodrome, from which it was reached by a passage or small court called Daphne. The entrance to Daphne was from the eastern arcade under the Kathisma. (There was doubtless a door from Daphne leading into the Daphne-palace. Probably this was the Ivory door[1].)

(4) The covered Hippodrome was definitely annexed to the Palace in the reign of Michael III, when Theoktistos separated Daphne from the great Hippodrome by an iron gate.

(5) After this, the covered Hippodrome (or its southern portion) formed a convenient route for reaching the Justinianos from the Daphne-palace. In the ceremonies where this route is mentioned ὁ ἱππόδρομος means ὁ σκεπαστὸς ἱππόδρομος.

J. B. BURY.

[1] See Bury, *History of Eastern Roman Empire*, p. 53, n. 1.

HYMNI DUO DE SINUTHIO

Adhuc in lucem prodierunt hymni nonnulli Bohairice conscripti de Sinuthio apud Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, *Scriptt. Copt.* II. ii. 1[1] et II. iv. 3[2], a Joh. Leipoldt editi: quamobrem operae pretium esse videtur alios duos adjicere, cum nihil, etsi minimum sit, de tanto viro, Coptitarum quotquot per omnia saecula aut sunt aut fuerunt praestantissimo, tenebris oppressum latere oporteat. Extraxi alterum a codice Rylandsiano 431, Theotokia videlicet, A.D. 1762 conscripto, de quo vide catalogum a W. E. Crum concinnatum (Mancunii 1909) p. 207, alterum a codice qui penes me est, ejusdem farinae, et non multo temporis, ut a scriptura et orthographia conjicio, a priore dissito. Utrumque textum versione Latina instruendum curavi.

Codex Rylandsianus apud Mancunienses 431, f. 262 verso.

للغيور ابو شنوده	De zelato Abba Sinuthio.
ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ	Tu es beatus,
ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ	pater noster magne Abba Sinuthi,
ϫⲉ ⲁⲕϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ	quia factus es apostolus
ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲩⲥⲟⲡ	et propheta simul;
ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲕⲥⲉⲙⲛⲏ ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲁⲛ	quippe qui statueris legem nobis
ⲉⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟ̀ⲗ	virtutum perfectarum,
ⲁⲕⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ	servaveris statuta
ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉ̀ⲗⲓⲟⲛ	scripta in Evangelio.
ⲛⲏⲉⲑⲛⲁⲙⲟϣⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ	Quicunque enim ambulabunt in eis,
ⲫϯ ϥⲛⲁⲣⲱⲓⲥ ⲉⲣⲱⲟⲩ	Deus custodiet illos;
ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲟϣⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ	angeli Ejus ambulant cum illis
ϧⲉⲛ ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲫⲉ	in Hierusalem caelesti.

[1] Inter hos fragmentum explevi apud *Parerga Coptica* 3, Cantabrigiae 1914.

[2] Quorum unum partim versione Germanica instruxit Leipoldt, *Zeitschr. f. Aegyptologie*, xliii. p. 152.

ⲁ ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲁⲣⲉⲧⲏ ϯ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲛⲟϥ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲁⲣⲱⲙⲁⲧⲁ ⲉⲧⲣⲏⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ	Thus virtutum tuarum dat gaudium animabus nostris, sicut arbor[1] aromatifera plantata in paradiso.
ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲁⲕϭⲓⲥⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛ̀ⲧⲥⲓⲛⲟⲧⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲛ̀ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ϧⲉⲛ ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲫⲉⲥⲟⲥ	Certe exaltatus es magnopere in media synodo patrum nostrorum orthodoxorum in urbe Epheso.
ⲁⲕϯϣⲓⲡⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲥⲧⲟⲩⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛ̀ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲉⲣⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲛ ⲛ̀ϯⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉⲥ	In pudorem vertisti Nestorium patriarcham impium ; et confessus es confessionem bonam
ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛ̀ⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲩ̅ ⲅ̅ ⲛ̀ⲣⲁⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ	in unitate Trinitatis vivificae, consubstantialis, Patris et Fili et Spiritus Sancti, trium nominum, unius Dei.
ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲉⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲥⲙⲏ ⲉⲥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ ⲉⲥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲣⲁⲅⲓⲁⲍⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲑⲟⲛ ⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ	Et audies vocem exclamantem in caelo, dicentem : Benedictus es[2], Sinuthi[3] archimandrita.
ⲧ̅ⲱ̅ ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲁⲃⲃⲁ ⲃⲓⲥⲁ ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̅ⲧ̅ⲉ̅ϥ̅	Orate[4] Deum pro nobis, Abba Sinuthi archimandrita et Besa discipule ejus, ut[5] dimittat nobis peccata nostra.

[1] Pluralem ⲁⲣⲱⲙⲁⲧⲁ usurpavit vates Coptita pro singulari, id quod apparet ab articulo singulari ⲡⲓ; quamobrem ego per singularem "arbor aromatifera" vertendum censui.

[2] Expectares ⲙ̀ⲙⲟⲕ.

[3] Nil aliud ⲑⲟⲛ duco quam articulum Graecum *τόν*.

[4] Exple ⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲫϯ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ.

[5] Exple ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ.

Codex meus (Theotokia cum hymnis) f. ⲣ̅ⲟ̅ⲁ̅ recto.

القديس العَظيم انبا شنوده
ريس المتَوحدين

ⲛⲓⲙ ⲡⲁⲧⲏⲣⲟⲛ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲉⲟⲛ
ⲉⲧⲁⲩⲉⲣⲁⲥⲕⲩⲛ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ
ϩⲓ ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲡⲉⲗⲉⲟⲛ
ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲟⲩⲃⲟ

ⲁϥⲥⲱⲧⲡ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲉϩⲟⲧⲉⲣⲱⲟⲩ
ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲕⲣⲓⲧⲏⲥ
ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲕⲁⲅⲱⲛ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ
ⲱ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ

ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ
ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ
ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲇ̀ⲣⲟⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲥⲧⲓⲟⲥ
ⲉϥⲙⲉϩ ⲛ̀ⲟⲩϩⲏⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲧϧⲟⲥⲓ

ⲁϥⲥⲱⲧⲡ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ⲥⲁⲃⲉⲧⲓⲥⲙⲟⲥ
ⲉⲧⲁϥⲥⲉⲙⲛⲏⲧϥ ⲛ̀ⲛⲏⲉⲑⲛⲉⲙⲁϥ
ⲁϭⲛⲉ ⲙ̀ⲕⲁϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲇ̀ⲣⲓⲙⲟⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲁⲕϭⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲓ

ⲱⲟⲩⲛⲓⲁⲧⲕ ⲱ ⲡⲓⲇⲓⲕⲉⲟⲥ
ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ
ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲁⲕⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲭ̅ⲥ̅
ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲑⲉⲧⲏⲥ

ⲧ̅ⲱ̅
ⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲁⲥⲕⲩⲧⲏⲥ
ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ
ⲛ̅

Sanctus eximius pater Abba Sinuthius,
princeps[1] solitariorum.

Ecqui ex patribus antiquis
plus ascetice conversati sunt
in montibus et antris,
in justitia et puritate?

Elegit te super eos
Dominus Jesus judex
propter contentiones tuas pulchras,
o archimandrita.

Sanctus Sinuthius,
sacerdos Dei altissimi,
[ille est] qui in cursu suo pulchro
plenus est utilitatis nunquam fatigatae.

Elegit eum [Deus][2] ob reverentiam
quam sanxit cum sociis suis
sine dolore et timore:
et tu accepisti gaudium verum.

Benedictus es tu, o juste
Abba Sinuthi archimandrita,
quia tu locutus es cum Christo,
qualiter Moyses legislator.

Ora Deum pro nobis,
domine mi pater ascetice
Abba Sinuthi archimandrita
ut dimittat nobis peccata nostra.

Stephen Gaselee.

[1] Locutio adhuc usitata apud Coptitas hodiernos Arabice pro "archimandrita." Invenitur etiam apud Crum, *Catalogue of the Rylands Coptic MSS.*, p. 208, de eodem Sinuthio.

[2] Minime certus sum de hoc versu tradendo. Posses: Elegit sibi [Sinuthius, i.e. pro sorte sua] reverentiam, et hanc sanxit cum sociis suis. Sed cum supra ⲁϥⲥⲱⲧⲡ ⲙ̀ⲙⲟⲕ manifeste ad Deum spectat, eandem phrasim hic pari modo accipiendam malui.

COMPTES RENDUS

ALICE GETTY. *The gods of Northern Buddhism, their history, iconography, and progressive evolution through the northern Buddhist countries, with a general introduction on Buddhism translated from the French of J. Deniker. Illustrations from the collection of Henry H. Getty.* Oxford, Clarendon Press, 1914.

It will be seen from the title that the subject of this work is a very comprehensive and ambitious one, and that a survey which includes India, Tibet, Mongolia, China, and Japan, perhaps has a right to claim more than the some 190 pages here allotted to it. Two qualifications however are made by the author, which it is only fair to bear in mind when considering the adequacy of the treatment, first, that the author is not a Sanskrit scholar, and also that the illustrations of the iconographical matter are limited to the images and pictures in the collection of Mr H. H. Getty.

About 178 of these have been beautifully reproduced by the Clarendon Press, but a natural drawback to any such collection is its incompleteness for the general illustration of a subject. About one quarter of the "gods" illustrated are forms of Avalokiteśvara, while others, whose characteristics are discussed, are not represented. This would not call for remark if the book were limited to a description of the objects pictured, but as it undertakes to give the "history, iconography, and progressive evolution" of the Mahāyāna pantheon, we cannot in the circumstances be surprised that many important divinities are not treated at all. It is surprising however to find the Gandhāra school practically ignored.

One interesting question on which more light is wanted is to what extent the Bodhisattvas are transformations of Hindu gods, or have taken over their characteristics. We are told (p. 103) that "until the female principle was glorified by Krishṇa, the Aryans had exclusively worshipped Agni, the male principle in the universe, their only feminine divinity being the virgin goddess of the Dawn, Ushas. The Aryans did not admit the feminine principle in their worship until civilization in India had become more refined, but, at the same time, weakened." In the light of this passage it is perhaps not to be regretted that the author has not paid much attention to the history of the Buddhist gods.

The account of each divinity has evidently been industriously compiled from the most varied authorities. In discussing the birth of the historical Buddha (p. 15) the author says, "certain Buddhist sects claim that Śākyamuni descended from the Tushita heaven on a ladder brought to him by Indra, and that the white elephant was only the dream of his mother Māyā." Who these sects were it would be interesting to know. The story of Śākyamuni's descent from heaven at his birth has evidently been confused with the story of his later visit to heaven to instruct his mother in the doctrine. After the mention of fifty-six Buddhas in the *Lalita Vistara*, we are told that "later on, there appeared a group of twenty-

four mythical Buddhas." Such a statement is easy to check, but there are many more which appear equally strange until their origin is discovered. "As he was called a 'wheel king,' the Tathāgata was sometimes represented by a wheel with eight spokes." Was this the Buddha or the Dharma? No mention is made as to what "sometimes" means, nor is any illustration of the wheel given. "The short locks...were represented by the Indian artists in the shape of sea-shells. In China and Japan they sometimes took the form of round beads or sharp spikes." This, as an iconographical description, is curious, and there is nothing in the illustrations to help us. "According to Buddhist scriptures, the Buddha once sat near a lake absorbed in meditation. The tutelary deity of the lake was the Nāga king Mucalinda, who 'wishing to preserve him (Buddha) from the sun and rain, wrapped his body seven times around him and spread his hood over his head.'" There is no indication that this "once" was the supreme event of Buddha's Illumination.

As the collection is so rich in figures of Avalokiteśvara, it is natural that this Bodhisattva should receive very full treatment. One of the images illustrated is a unique bronze statue of unknown origin, but described in the index as Tibetan. From various parts of a standing figure proceed twelve flower-stalks, at the ends of which are small seated figures. Several hypotheses are offered, "which seem to explain, to a certain extent, the bronze." It is not clear, however, how several conflicting hypotheses can be used in explanation. These are that they represent the eleven-headed form of Avalokiteśvara with Vishṇu and Śiva, next that they are twelve emanation goddesses, or that they represent the twelve 'vital breaths,' or lastly that they represent the story of the emanation of the gods from the body of Avalokiteśvara, as recorded in the Kāraṇḍa-vyūha. However, after analysing these hypotheses the author finally describes them as "twelve Bodhisattva (or crowned Buddhas?)."

The goddess Sitātapatra, "invincible goddess of the White Parasol," receives separate treatment, but no reference is given as to where she is found, and no illustration. "She may possibly be a feminine manifestation of the god of Misericordia." This may be so, especially as her name is merely an epithet which is also applied to Avalokiteśvara himself, but as "the deity who dwells in the parasol" is found also in the Pāli Jātakas, much earlier than the god of Misericordia himself, we should like to have more than the unsupported statements of the author.

It is satisfactory to find that the Sanskrit and other technical words in the text have been revised by competent scholars, but some revision of the subject-matter also appears to be necessary in the list of explanation of these terms. *Dagoba* is said to be Sanskrit, meaning 'precious tower,' *preta* is 'lit. hungry demon,' *upāyikā* is given as Japanese, meaning 'theistic triad—Dharma, Buddha, Sangha.'

The introduction by Dr J. Deniker calls for special mention. It gives a general survey of Buddhism, its doctrines, expansion, and a survey of Buddhist art. No attempt is made in the historical portion to distinguish earlier legends from the latest developments. Perhaps this is justifiable, but it implies leaving the whole tradition on a basis of fancy.

In conclusion we may be permitted to echo the words of the author: "I place my book under the protection of the goddess Sarasvatī. May she inspire her

consort Mañjuśrī to draw his sword of Wisdom and 'cleave the clouds of Ignorance' so that in time the West may come to a clearer understanding of the East."

E. J. THOMAS.

THE DÎNKARD. *The original Pahlavi text of books VI and VII, the same transliterated in roman characters, translations of the Pahlavi text into the English and Gujerati languages, with full annotations and a glossary of select words by* BARAB DASTUR PESHOTAN SANJÂNÂ, B.A. Volume XII. London. 1911, in 8°. Kegan Paul, Trench, Truebner & Co. Volume XIII, *containing the* PAHLAVI ZARATHUSHTRA-NÂMAG, PART I, *published under the patronage of the trustees of the Sir Jamshedji Jejebhoi Translation Fund.* London. 1912, in 8°.

On connaît l'importance du *Dînkard*, vaste collection de documents concernant la doctrine, les mœurs, les traditions et l'histoire du mazdéisme. Bien que l'ouvrage ait été composé assez tardivement, il abonde en renseignements anciens puisés dans les Nasks perdus de l'Avesta.

Le Volume XII contenant la suite du livre VI de l'ouvrage pehlevi est plein de pensées religieuses élevées. M. A. V. Williams Jackson a choisi parmi elles quelques perles qu'il rassemble dans sa préface (page iv) à l'ouvrage de M. Sanjânâ. Outre ces maximes, le livre renferme des anecdotes qui jettent un jour tout spécial sur la vie des prêtres à l'époque sassanide. Ceux-ci nous apparaissent comme sobres, actifs et soumis à la volonté divine.

Les parties éditées dans le Volume XIII sont du même ordre. Ce sont des conseils moraux. L'homme doit examiner fréquemment sa conscience pour savoir s'il est "en compagnie du bien ou du mal." On doit carder son âme comme on carde le coton. On pratiquera la sobriété en toutes choses.

Ce dernier volume contient, en outre, l'introduction et les deux premiers chapitres du VIIe livre du *Dînkard.* Celui-ci est le plus ancien modèle du *Zarathūshtra-nāmag.* Il nous fait connaître les idées les plus anciennes concernant les personnages auréolés du *hvarənô* et avant tout le prophète lui-même. De nombreux miracles sont attribués à Zoroastre, notamment une vision des régions infernales.

Le texte du livre VI est celui du ms. K 43, complété par des leçons de DM et d'un ms. très ancien, appelé DP, datant du treizième siècle. Celui-ci faisait partie de la bibliothèque du père de M. Sanjânâ. Il est plus correct que DM. Le texte a été établi avec un soin très particulier. La comparaison avec l'édition du *Dînkard* par M. D. M. Madan, pour le compte de la "Society for the promotion of Researches into the Zoroastrian Religion" de Bombay, est toute à l'avantage du travail de M. Sanjânâ.

Dans l'édition présente, le texte en caractères pehlevis est accompagné d'une transcription et suivi de deux traductions, l'une en anglais, l'autre en gujarati.

De nombreuses notes accompagnent le texte anglais et contribuent considérablement à augmenter la valeur de l'ouvrage. Les mots les plus curieux sont, en outre, réunis à la fin du livre en un court glossaire. On ne saurait être trop reconnaissant à M. Sanjânâ d'avoir rendu accessible aux orientalistes et aux historiens des religions un texte aussi intéressant que difficile à déchiffrer.

A. CARNOY.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, *edited by* James Hastings, *with the assistance of* John A. Selbie, M.A., D.D. *and* Louis H. Gray, M.A., Ph.D. Volume VII, Edinburgh, 1914. *Hymns—Liberty.*

On ne saurait trop admirer la régularité méthodique avec laquelle M. Hastings fait paraître les volumes de son encyclopédie. Ce résultat est d'autant plus remarquable que le nombre des collaborateurs est plus grand. Voici le Volume VII qui vient d'être imprimé, et malgré le désarroi introduit par la guerre dans le monde académique et la défection de collaborateurs allemands, nous savons que le Vol. VIII sera prêt sous peu.

Ce ne serait pas une entreprise raisonnable que de faire le compte-rendu d'un ouvrage composé d'articles détachés, consacrés aux branches les plus diverses des sciences religieuses et historiques et sortis de la plume de spécialistes aux tendances variées. Je suis toutefois dans mon rôle en signalant l'intérêt particulier que présente ce Volume VII pour les Iranistes. C'est encore un mérite de M. Hastings que d'avoir accordé au mazdéisme la belle place qui lui revient parmi les religions anciennes en dépit du petit nombre actuel de ses adeptes.

M. A. V. Williams Jackson écrit une curieuse étude sur *Images and idols* (*Persian*). Il fait ressortir ce fait singulier que les souverains persans avaient des images et des statues de certaines de leurs divinités, mais seulement à l'usage des étrangers. Aussi étaient-elles en style chaldéen. Plus tard, nous voyons les zoroastriens entourer exceptionnellement certaines statues d'une vénération spéciale, mais c'est plutôt par superstition que par idolâtrie ; c'est le cas du lion d'Hamadān, qui était un talisman pour la ville.

M. Söderblom sous le titre : *Incarnation* (*Parsi*) nous parle du *x̄arənah* bienfaisant qui douait de pouvoirs spéciaux les dieux, les rois, les étoiles, le soleil, la lune et donnait de la vigueur et de la sagesse aux hommes.

Dans son article sur *King* (*Iranian*), Mgr L. C. Casartelli parle aussi de cette auréole qui entoure les rois, spécialement, d'une étincelle de pouvoir divin. Cette conception commune, comme on le sait, à l'Avesta et aux anciens Perses (av. *x̄arənah* = pers. *farna*) est d'autant plus remarquable qu'en dehors d'elle, on ne trouve pas en Iran l'idée si répandue de l'origine divine de la royauté. Même les dynasties légendaires des Peshdâdides et des Kâyânides n'ont pas d'ancêtre proprement divin, bien que la première au moins plonge en plein dans la mythologie indo-iranienne. Mgr Casartelli insiste à bon droit sur le dualisme de l'autorité dans la conception zoroastrienne : à côté du *ahu* "le prince," il y a le *ratu* "chef spirituel," déjà dans les gâthâs, et ce *ratu* successeur de Zoroastre est qualifié de *zaraθuštrōtəma*.

La maîtrise avec laquelle M. Moulton a traité des questions générales concernant le zoroastrisme dans *Early Zoroastrianism* (Manchester 1913), le désignait pour écrire l'article sur *Iranians*. Il y résume la plupart des théories exposées dans son important ouvrage. La gâthâ des sept chapitres, les *Yašt* et les données d'Hérodote concordent avec les conceptions védiques concernant les "dieux du ciel" (*daēva*) auxquels s'adressait principalement le culte populaire. A côté d'eux, toutefois, il y avait les *asura* en qui M. M. voit des ἥρωες divinisés, parce que le Veda les représente comme parcourant les airs dans des chars tirés par des coursiers rapides, ce qui en Iran est le fait des *fravašay* ou *genii*. Ce culte étant originairement un culte d'ancêtres aurait été celui de la noblesse et parmi ces *asura*, *Asura Medhās* ou *Ahura*

Mazdāh aurait acquis une importance exceptionnelle comme dieu des *arya* "nobles" et fut adopté comme tel dans le panthéon assyrien sous le nom d'*Assara Mazaš* bien avant Zoroastre. Son culte aurait été associé d'une manière toute spéciale avec des abstractions morales du même genre que *Fides* et *Salus* chez les Romains. Aussi les Assyriens entourent-ils *Assara Mazaš* des sept *Igigi*. M. Moulton admet même que des écoles de *rishi* ou *kavi* auraient pu perpétuer un enseignement de cette espèce, dont aurait pu profiter Zoroastre, idée que j'insinuais timidement dans mon petit exposé de la religion zoroastrienne publié dans le recueil de vulgarisation "Christus" (Paris 1912).

M. Louis H. Gray, le zélé collaborateur de M. Hastings, a parlé des rapports entre le judaisme et le christianisme d'une part et le mazdéisme de l'autre (*Jesus Christ in Zoroastrianism—Jews and Zoroastrianism*). Il faut lui être reconnaissant d'avoir découvert dans la littérature pehlevie des passages trop peu connus concernant la personne du Christ, les dogmes chrétiens et les Écritures. Celles-ci, notamment, sont indiquées comme étant l'œuvre du démon *Aži Dahāka.*

C'est également à la plume de M. Gray que nous devons un résumé exact de l'histoire de l'exégèse avestique—*Interpretation* (*Vedic and Avesta*)—mettant d'une part les "traditionnalistes": Spiegel, Justi, de Harlez et Mills, et de l'autre les "linguistes": Roth, Hübschmann, Baunack, Bartholomae. La tendance actuelle est de ne négliger ni la tradition parsie, ni l'étude intrinsèque du texte et la comparaison avec le Veda. A mon avis, la proportion qui revient à ces deux éléments diffère d'après les portions de l'Avesta, les gâthâs notamment ayant été très maltraitées par la tradition. M. Moulton occupe une place à part par ses efforts pour distinguer l'élément magien de l'élément aryaque.

Enfin M. J. J. Modi nous fait profiter de sa précieuse connaissance des rites mazdéens et de la vie religieuse de ses coreligionnaires dans une étude sur *Initiation* (*Parsi*). Celle-ci concerne d'une part l'enfant qu'on soumet à la cérémonie du *naōjot* (*navazaotar*) entre sept et quinze ans avec imposition de la chemise sacrée (*sudrah*) et de la ceinture (*kustī*), et de l'autre, le prêtre. Celui-ci doit appartenir à une famille sacerdotale. Il doit subir les rites du *nābar* et du *marātib* (lecture du *Vendidād*) comprenant l'antique purification du *barašnūm* et la lecture du *yasna* (*yazišn*).

A. Carnoy.

Paul van Cauwenbergh. *Étude sur les Moines d'Égypte depuis Chalcédoine jusqu'à l'Invasion Arabe.* Dissertation de la Faculté de Théologie de Louvain. Paris, 1914.

Ce sont, je crois, les débuts de M. van Cauwenbergh; il n'aurait pu mieux débuter. Il faut le féliciter du champ de travail qu'il a choisi; c'en est un où les études d'ensemble font jusqu'ici complètement défaut, quoique le sol ait été largement préparé d'avance par la publication de textes hagiographiques, soit en grec, soit en copte. La tâche que l'auteur s'est proposée est celle de dresser un tableau du monachisme égyptien entre les deux dates capitales de l'histoire copte : 451 (concile de Chalcédoine) et 640 (conquête arabe), et d'en esquisser le développement. C'est la période comprise entre la formation d'une église séparée de la communion catholique et l'arrivée des musulmans, qui met fin à toute indépendance, tant ecclésiastique que nationale.

M. van C. a joui d'un apprentissage hors ligne ; cela ressort de la méthode et des connaissances solides dont témoigne chaque page de son étude. Il serait en effet difficile de nommer une autre université qui puisse se vanter de compter parmi son corps d'enseignement trois coptisants de la force de MM. Hebbelynck, Ladeuze et Lefort. Les étudiants désireux de se familiariser avec l'histoire et la littérature de l'Égypte chrétienne ne trouveront—faut-il bien dire : ne trouvaient ?—nulle part des conditions plus favorables qu'à Louvain.

La dissertation de M. van C. se conforme au cadre de celle de Mgr Ladeuze, dont l'admirable étude sur Pachôme nous mène jusqu'à la veille de Chalcédoine : d'abord, description analytique des sources ; puis, considérations historiques à déduire de celles-ci pour chacun des monastères ou groupes érémitiques, par ordre géographique, en partant du nord. Les sources disponibles sont d'un caractère peu homogène : ici, toute une série d'épîtres hortatoires plus ou moins fragmentaires, point de biographie (c'est le cas p. ex. de Bésa) ; là, une longue histoire de moine avec peu de renseignements sur le type monastique en vogue (c'est le cas p. ex. de Samuel, Pesenthius). Deux sources importantes sont aujourd'hui à la portée des savants, qui n'ont pu autrefois les consulter que d'une façon incomplète et de seconde main. Ce sont la *Chronique Patriarchale* et le *Synaxaire.* De celui-ci M. van C., fidèle aux règles de méthode qu'il s'est tracées, a renoncé à faire emploi. En effet, les récits édifiants du *Synaxaire* sont assez éloignés de la biographie sérieuse ; aussi personne jusqu'ici ne s'est-il occupé d'en faire la critique. Toutefois il est des renseignements topographiques d'un certain intérêt que l'on peut tirer dès maintenant d'une lecture attentive de cette compilation—surtout du précieux codex 4869 de Paris (Forget G.), où l'on rencontre maint nom de couvent et de héros ascétique qui, autrement, nous resterait inconnu. La même remarque est à faire à propos des *Acta*, perdus aujourd'hui en copte, mais conservés en arabe ; sources également suspectes, il est vrai, mais d'un appoint considérable pour la connaissance des mœurs et de la topographie monastique.

C'est sans doute grâce à ses relations avec Mgr Hebbelynck que l'auteur a pu atteindre déjà aux fameux manuscrits Morgan, toujours peu accessibles au commun des mortels ; fait d'une importance considérable pour la présente étude, car M. van C. a su enrichir ses matériaux de plus d'une pièce de valeur, tirée de cette grande collection : l'histoire, enfin complète, de Samuel de Kalamôn, celles d'Apollo et de Longin de l'Ennaton. L'étude de la première d'entre elles, conduite avec beaucoup d'ampleur, forme une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage. Nous devons, dit-on, attendre bientôt de la plume de l'auteur une édition critique de ce précieux texte. Mentionnons à ce propos l'examen qu'il a consacré au problème du Mokaukas, personnage tant discuté déjà par plusieurs savants. M. van C. se range du côté de M. Butler, qui voit, comme l'on sait, dans ce titre obscur l'ethnique 'caucasien.'

Pour accroître nos connaissances du monachisme sinuthien, M. van C. reproduit, en guise de pièces justificatives, plusieurs passages inédits, empruntés aux épîtres réputées de Bésa et d'une lecture restée parfois obscure. Seul le fragment de Paris (p. 176 seq.) pourrait soulever des doutes : est-il bien de Bésa et pas de Schenouti [1] ?

Un livre qui fourmille de noms propres ne devrait guère se passer d'index ; aussi l'auteur a-t-il pourvu le sien de tables excellentes. Quatre facsimilés de manuscrits napolitains terminent le volume.

[1] Que l'auteur cite son "père," cela n'exclut point Schenouti ; voir p. ex. *Sinuthii Op.* (Leipoldt) IV, 87^{5}, 114^{8}, 120^{13}. De plus, le style est bien celui de Schenouti.

Je me permets d'attirer l'attention de M. van C. sur quelques menus détails qui m'ont frappé en parcourant son travail.

P. 31, note—C'est bien le chiffre 722 que porte le Ms. et non pas 723 (v. *op. cit.*, pl. liv).

P. 129—Les deux inscriptions publiées par M. Miedema (pp. 33, 34) n'ont à vrai dire rien à voir avec le sanctuaire de Ménas; elles proviennent ou du couvent de Jérémie de Saqqarah ou de celui de Baouit.

P. 146, note—Je ne pense pas qu'il y ait un rapprochement voulu entre les noms de Bésa et de Barsoma (*Triadon* § 687). Je persiste à y voir Barsoma le Nu, et je crois que le hasard nous offre par là un moyen de fixer la date de cette pièce (v. *PSBA*. xxix, 136).

P. 150—La "hutte de paille" en guise de tombeau ne repose malheureusement pas sur des bases solides. Au lieu d'ⲛⲧⲟϩ "paille," le Ms. ne porte qu'ⲛⲧⲉⲓϩⲉ (travail) "de ce genre." (M. Winstedt a bien voulu collationner l'endroit.)

P. 154—L'histoire de l'archimandrite Abraham est riche en détails curieux. A ajouter aux fragments déjà publiés : Berlin, Bibliothèque, Or. fol. 1613, no. 4 et Vienne, Collection Renier K. 9404–5, tous deux du même Ms. C'est le seul document indigène qui nous dépeint la lutte entre Justinien et les moines de la Haute Égypte.

P. 161—Que le nom de Tsenté ait acquis, au cours des âges, un sens moins précis, c'est une possibilité que l'on ne saurait nier. J'ai indiqué ailleurs (*ZDMG*. LXVIII, 180) la localité à laquelle il s'attache, du moins aux temps modernes. L'endroit où fut enterré Pesenthius n'est point facile à déterminer (v. mes *Ostraca*, no. 25, note).

P. 162—Le "monastère d'Abraham," où va Pesenthius, est plutôt à reconnaître, ce me semble, tout près, dans celui de Dêr el-Bahri, demeure, comme l'on sait, de son contemporain l'évêque Abraham d'Ermont. Le voyage (de 100 kil. environ) jusqu'à Farschout n'aurait ici guère de probabilité.

P. 168—Parmi les textes dogmatiques qu'ont conservés les fresques du tombeau dit de "Déga," se trouve, comme je l'ai indiqué ailleurs (*Theolog. Texts from Coptic Papyri*, p. 31) le *Synodicon* de Damien. J'en prépare actuellement une nouvelle édition pour joindre à la publication des ostraca de New-York, qui tous ont été découverts dans ce tombeau même.

Les fautes d'impression sont rares :

P. 1—Au lieu de Djepromounonson, lisez Djepromenesin (v. p. 87).

P. 53, note—traduction *anglaise*, pas *française*.

P. 64, note—Lisez ⲁⲃⲁϫⲏⲓⲛⲓ.

W. E. Crum.

CONTRIBUTIONS BELGES A L'HISTOIRE MODERNE DE L'EXTRÊME-ORIENT

Le glorieux passé de la Belgique suffirait seul à expliquer l'intérêt qu'elle a toujours pris aux entreprises coloniales. A l'heure où Gênes et Venise s'éveillaient à peine à la vie maritime et commerciale, Lombartzyde, Ypres, Gand, Bruges étaient déjà d'opulentes cités, entrepôts de toutes les richesses du globe, et le Belge de caractère fier, d'esprit actif et entreprenant s'avérait, avec une orgueilleuse bonhomie, de par ses richesses et ses vues plus larges, comme roi au milieu de la fruste et âpre Europe féodale. Mais ces rois sans haubert ni couronne, malgré leur pacifisme d'ailleurs peu endurant, étaient un objet de trop sourde envie pour

continuer à vivre en paix du fruit de leurs habiles labeurs. Privés de frontières naturelles et serrés de près par trois puissants et convoiteux voisins, malgré leur amour passionné de l'indépendance, ils virent mourir la leur, quand la fortune elle-même semblait se détourner d'eux et que la mer désertait leurs ports ensablés pour apporter ses trésors aux plages plus ensoleillées des rivages méditerranéens.

Les fatalités historiques courbèrent pendant plusieurs siècles les ombrageuses Flandres sous le joug fastueux et rapace de la maison d'Autriche, qui les épuisa matériellement et moralement ; les Néerlandais, plus pauvres et plus rudes, s'émancipant de la tyrannie espagnole, s'orientaient bientôt vers un large avenir colonial, mais la Belgique dans sa somnolence résignée n'attestait sa vitalité persistante qu'en envoyant plusieurs de ses fils les aider à élaborer leur suprématie maritime et commerciale.

Au XIXe siècle, quand elle s'affranchit à son tour, on vit bien qu'elle n'avait rien perdu des énergies d'antan au magnifique renouveau de prospérité qui suivit la proclamation de son indépendance. Bientôt puissance, et sans doute demain, très grande puissance coloniale africaine, elle a cependant toujours étendu l'activité de ses savants, comme celle de ses commerçants, au globe entier ; ce qui nous a valu, depuis quelques années, entre bien d'autres, certains travaux très appréciés de tous ceux qui s'occupent d'histoire de l'Extrême-Orient.

Les origines de la cartographie portugaise et les cartes des Reinel, par M. Jean Denucé, docteur en philosophie et lettres, mettent en lumière, à l'aide des belles cartes des Reinel conservées à la Bibliothèque nationale de Paris et à Munich, tout ce que la cartographie portugaise a apporté de précision plus scientifique à la figuration géographique du monde connu, malgré le respect superstitieux de l'Europe pour les données de la géographie ptoléméenne[1].

Naturellement, dans cette voie d'une représentation exacte, ce fut la connaissance de l'Afrique qui fit les premiers progrès eu égard aux premières explorations des Portugais. Cependant, dès 1487, à la suite du voyage de Pero de Covilham au royaume du " Prêtre Jean," de sa traversée de l'Océan Indien, de sa visite à Calicut, Cananor, Goa, nous nous trouvons en présence d'une conception portugaise de l'Asie très supérieure à celle de l'Atlas de Ptolémée. Et cette supériorité portugaise, qui a sa source dans une vue positive des choses, s'impose si bien que désormais toutes les productions cartographiques ou géographiques, y compris le fameux globe (1492) de Martin Behaim, s'inspireront plus ou moins des données portugaises, même si elles s'obstinent à les amalgamer, parfois de façon bien étrange, avec les traditionnelles données de Ptolémée.

A partir de Behaim, les Portugais, qui avaient dû jusqu'alors se placer sous l'égide vénérée du géographe antique, feront à leur tour école : il existera donc deux courants cartographiques : celui, tout théorique, des cartographes qui se cramponnent encore aux dogmes ptoléméens ; celui des cartographes portugais et de leurs disciples, d'une exactitude toute rudimentaire encore, mais plus conforme à la réalité des choses et qui s'appuie sur les découvertes des voyageurs arabes et portugais. Bien en prit toutefois à Colomb, médiocre cartographe, de s'accrocher, sans doute de bonne foi, aux données fausses de Ptolémée sur la distance existant entre l'Europe et la Chine. Elles lui permirent, en présentant cette distance très

[1] Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres. 35e fascicule. Les origines de la cartographie portugaise et les cartes des Reinel, par Jean Denucé, ... Gand, 1908, in-8°, VIII–136 pages, 5 cartes en fac-similé.

inférieure à la réalité, d'amener les Rois Catholiques à l'espoir de gagner les Indes par l'ouest et lui firent découvrir un nouveau continent sans s'en douter.

Pedro Reinel et son fils Jorge furent les agents les plus distingués de cette cartographie portugaise, dont s'inspirèrent tous les dessinateurs géographes espagnols et italiens, et de plus loin, les cartographes allemands, qui par leur abondance, leur faculté d'assimilation, passèrent souvent en la matière pour beaucoup plus originaux qu'ils n'étaient. Ces Reinel, dont rien n'indique la nationalité, M. Denucé les adjuge sagement au Portugal dont ils se sont toujours réclamés avec de nombreux Reinel qualifiés bien avant le XVI[e] siècle de "chevaliers, vassaux et sujets fidèles" des souverains portugais, malgré les efforts de M. Souza Viterbo pour en faire des Italiens en vertu de la signature d'un Vicente Reinel, en 1531, au contrat du fameux pilote génois Leone Pancaldo. Plus simplement, M. Schumacher a voulu les annexer à l'Allemagne de par "la forme germanique de leur nom."

D'où qu'ils vinssent, les deux cartographes qui vivaient dans les premières années du XVI[e] siècle et dont les plus parfaites œuvres se trouvent aujourd'hui à la Bibliothèque de Paris, eurent le rare mérite de dresser les premières cartes vraiment scientifiques, malgré leurs inévitables inexactitudes et omissions. Sans nous attarder à suivre avec la sagace et fine érudition de M. Denucé, les remarquables progrès que trahissent leurs successives cartes d'Afrique, sachons leur gré de l'apparition d'une Asie très supérieure en exactitude de dimensions, de contours, en richesse de détails à celles de tous leurs prédécesseurs. Une Inde proche de la réalité apparaît, Ceylan s'en détache avec netteté, on perçoit une Indo-Chine où se dessine un vague golfe du Tonkin, enfin ces fameuses Iles de la Sonde dont les routes marines n'étaient pas ignorées, mais dont la représentation, souvent dans le but de favoriser les prétentions adverses des rois de Portugal et d'Espagne, demeurait des plus fantaisistes. La science moderne n'aura plus qu'à rectifier et à compléter cette esquisse très grossière mais *grosso modo* exacte.

D'un intérêt plus général pour tous ceux qui s'occupent de l'Extrême-Orient est la belle *Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens*, par MM. Charles DE LANNOY, professeur à l'Université de Gand, et Herman VANDER LINDEN, professeur à l'Université de Liége, dont le premier tome consacré à l'Espagne et au Portugal a paru en 1907, le deuxième à la Néerlande et au Danemark date de 1911, et qui sera, sans doute bientôt, nous l'espérons, complétée dignement par une histoire coloniale de l'Angleterre et de la France. C'est, à notre connaissance, la première vue d'ensemble sérieuse et complète donnée sur ce vaste et passionnant sujet ; elle l'est avec un esprit de méthode, une rigueur scientifique qui n'exclut en rien l'agrément de la forme, ni l'harmonie de la composition[1].

MM. de Lannoy et Vander Linden ont cherché à faire œuvre d'historiens autant que d'érudits, suivant les meilleures traditions du génie latin ; chez eux une remarquable connaissance des textes et des langues, dont témoigne leur abondante et précieuse bibliographie, une très solide érudition sont mises au service de l'art de clairement présenter. On ne pourra leur reprocher de n'avoir peut-être pas tout dit sur la matière, eux-mêmes ne se piquant pas d'avoir épuisé toutes les sources imprimées ou manuscrites ; ils n'interrogent que les textes déjà édités, signalant

[1] Charles DE LANNOY ... et Herman VANDER LINDEN, ... Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens. (Ouvrage ayant obtenu le prix du Roi.) Portugal et Espagne (jusqu'au début du XIX[e] siècle). Bruxelles, 1907, in-8°, VII–451 pages, cartes.—Néerlande et Danemark (XVII[e] et XVIII[e] siècles). Bruxelles, 1911, in-8°, VI–487 pages, cartes.

au passage, non sans regret, bien des collections de documents qui n'ont pas encore livré tous leurs secrets ; mais c'est cette sage mesure qui leur a seule permis de tracer enfin un premier aperçu général, une première synthèse du grand mouvement qui jeta l'Europe dès le XV[e] siècle à la conquête du Vieux et du Nouveau Continent. Ils ont ainsi mis un peu d'ordre et de coordination en d'innombrables travaux de détail, de curieuses monographies dont le principal défaut est parfois d'exagérer les dimensions de leur sujet et de transformer un modeste oratoire en cathédrale. L'histoire coloniale est peut être le miroir où se reflètent, le plus impitoyablement, le plus primitivement, les qualités et les défauts propres à chaque race colonisatrice ; l'on comprend tout l'intérêt qu'il y a à suivre des guides aussi précis et informés que MM. de Lannoy et Vander Linden dans leur analyse de la puissance et de la décadence coloniale de l'Espagne, du Portugal, du Danemark.

Sur certains points, ceux qui se sont déjà occupés de cette histoire trouveront que la part accordée est un peu restreinte, mais on ne saurait oublier qu'il s'agit là d'une histoire générale qui s'attache surtout aux grandes lignes, se bornant à indiquer les côtés secondaires ; elle est au surplus si bien ordonnée, si bien documentée que tous sans exception peuvent beaucoup y apprendre.

L'Ile de Java sous la domination française, par M. O. A. Collet, est justement une de ces excellentes monographies nécessaires aux œuvres de synthèse comme celle de MM. de Lannoy et Vander Linden. On regrette de ne l'y voir pas apparaitre plus au long, tant elle est solidement construite et vivante[1]. M. Collet, grand voyageur de nature, après être allé étudier sur place les richesses végétales de l'Insulinde, s'éprit du pays même, des débuts de sa colonisation auxquels des Belges furent mêlés, plus encore de l'heure inquiétante où les Indes néerlandaises, ruinées par une administration égoïste et rapace, étaient à la veille de se dérober au joug de la Hollande, soit pour recouvrer une indépendance anarchique, soit plus sûrement pour glisser aux mains des Anglais. La brève mais salutaire domination française et le génie d'un Daendels les ont sauvées et conservées à leur vieille métropole.

S'appuyant sur les documents de la Bibliothèque nationale de Paris, et bien plus encore sur les riches archives des Pays-Bas et celles moins connues de Batavia, M. O. Collet a pris un plaisir qu'il fait vite partager à nous présenter l'œuvre généreuse, quoique souvent maladroite ou arbitraire, de la Révolution et de l'Empire français à Java de 1798 à 1811, ainsi que le caractère admirable, malgré ses travers de rudesse et d'autoritarisme, de ce Daendels, " le Maréchal de Fer," " le Napoléon des Indes," trop méconnu longtemps en Hollande parce qu'il se mit au service de l'étranger pour mieux sauver sa patrie, mais qui, à force de dur et probe génie, de patriotisme tenace, rendit la prospérité d'antan à Java et conserva l'Insulinde aux Pays-Bas.

L'Europe et la civilisation occidentale tout entière savent aujourd'hui ce qu'elles doivent à la Belgique ; il nous a été agréable de marquer, en prenant pour ainsi dire au hasard quelques travaux de ses fils, tout ce que les études d'histoire extrême-orientale doivent à leur érudition faite du plus solide labeur et de la plus généreuse sympathie.

Antoine Cabaton.

[1] Publication faite sous les auspices de la Société d'études coloniales. L'île de Java sous la domination française. Essai sur la politique coloniale de la Monarchie et de l'Empire dans la Malaisie archipélagique, par Octave-J.-A. Collet. Bruxelles, 1910, in-8°, xiii-558 pages, portrait.

NOTES ET BIBLIOGRAPHIE

Sous le titre de *Parerga coptica*, M. Stephen Gaselee, fellow et bibliothécaire de Magdalene College à Cambridge, a commencé la publication d'une série de textes coptes inédits, avec notes critiques. Le premier fascicule, paru en 1912 (*I. De XXIV senioribus apocalypticis et nominibus eorum*, Cambridge, University Press, 42 pp. in-8°), débute par deux hymnes abécédaires, de vingt-quatre versets chacun, en l'honneur des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, extraits d'un ms. de la bibliothèque Rylands à Manchester. Suivent trois fragments (Mus. brit. Or. 3581 A, Naples Zoega CCLXVI, Oxford Clarendon 42 b, 4; voir *Parerga coptica*, fasc. 2, p. 23) provenant d'un sermon sur les vingt-quatre vieillards, dont l'auteur, d'après le titre, est Proclus, évêque de Cyzique et plus tard patriarche de Constantinople. Le second fascicule (*II. De Abraha et Melchisedec, III. Hymnus de Sinuthio*, Cambridge, University Press, 24 pp.), publié en 1914, contient des fragments liturgiques, en sahidique et en bohairique (Paris, copt. 129^{20} ; Cambridge Ll. 6. 32), où se trouve inséré le récit fabuleux de la visite d'Abraham à Melchisédech sur la montagne, épisode d'une légende qui a rencontré un grand succès chez les Orientaux et notamment chez les Grecs. L'éditeur nous donne, en outre, le texte partiel (Oxford Bodl. Hunt. 256) d'un hymne en l'honneur de Schenouti, que Joh. Leipoldt avait fait connaître par la publication d'un fragment de moindre importance (Mus. brit. Or. 1242, 31). Le travail utile et soigné de M. Gaselee se termine par d'importantes additions au premier fascicule, parmi lesquelles un hymne abécédaire sur les vingt-quatre vieillards (Mus. brit. Add. 5027 G), un peu différent du second hymne publié dans le fasc. I, et une autre pièce de la même catégorie.

P. v. d. V.

M. Ellis H. Minns, lecturer à l'Université de Cambridge, a publié un ouvrage très important, consacré à l'archéologie, à l'ethnographie et à l'histoire ancienne du pays situé entre les Carpathes et le Caucase : *Scythians and Greeks, A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, Cambridge, University Press, 1913, XL-720 pp. in-4°. Ce travail de synthèse a exigé un séjour prolongé de l'auteur en Russie et la mise en œuvre de matériaux épars dans une foule de publications russes (bibliographie russe, pp. XXIV–XXXIII). Après avoir étudié la géographie physique et la géographie historique de ces contrées et, notamment, la Scythie d'Hérodote, M. Minns passe à l'examen des origines ethniques des Scythes, puis de leurs habitudes matérielles et morales. Dans les chapitres suivants, il fait l'histoire de ces peuples et rassemble les indications que l'étude des antiquités du sud de la Russie a permis de recueillir concernant la période pré-scythique. C'est d'ailleurs l'archéologie qui, avec le texte d'Hérodote, fournit le plus de données sur les Scythes eux-mêmes et sur leur genre

de vie. Les tombeaux ont livré, en effet, des séries considérables d'objets de tout genre, aussi bien dans le sud de la Russie qu'en Sibérie, et ils appartiennent à une longue période, comprise entre le VIIIe siècle av. J. C. et les débuts de l'ère chrétienne. M. Minns étudie non seulement les éléments indigènes de l'art scythe, mais aussi les influences grecques et orientales, ainsi que les produits nombreux et importants de l'art classique dans les colonies grecques de Scythie. Les tombes grecques où ces pièces ont été trouvées font, à leur tour, l'objet d'un examen approfondi, suivi de l'histoire de la colonisation et des colonies grecques du Pont-Euxin : Tyras, Olbia, Cercinitis, Chersonèse, Theodosia, Nymphaeum et Bosporus. Les inscriptions et les monnaies qui sont sorties de ces milieux helléniques sont reproduites en annexe. L'ouvrage est abondamment illustré et son exécution matérielle fait grand honneur à la Cambridge University Press.

P. v. d. V.

The Journal of the Royal Asiatic Society, January 1915 : *E. H. Walsh*, Examples of Tibetan Seals.—*R. L. Turner*, The Indo-Aryan Nasals in Gujrātī.—*Suh Hu*, Notes on Dr. Lionel Giles' Article on "Tun Huang Lu."—*Lionel Giles*, The Tun Huang Lu retranslated.—*L. C. Hopkins*, The Archives of an Oracle.—*D. B. Spooner*, The Zoroastrian Period of Indian History.—*F. W. Thomas*, A Kharoṣṭhī Inscription.—*F. W. Thomas*, Notes on the Edicts of Aśoka.—*John C. Ferguson*, The Bushell Platter or the Tsin Hou P'an.—*R. P. Dewhurst*, The Poetry of Mutanabbi ; note (*D. S. Margoliouth*).—*R. P. Dewhurst*, Persian and Arabic Words in the Satsaī of Bihārī Lāl.—*A. Berriedale Keith*, Two Notes on Vedic Religion.—*A. Berriedale Keith*, The Saturnalia and the Mahāvrata.—*J. F. Fleet*, Mālava-gaṇa-sthiti.—*F. E. Pargiter*, Irregularities in the Puranic Account of the Dynasties of the Kali Age.—*M. T. Narasimhiengar*, Rāmānuja and Mēlukōṭe ; note (*J. F. F.*).—*M. T. Narasimhiengar*, The Initial and Closing Dates of the Reign of the Hoysaḷa King Vishṇuvardhana; note (*J. F. F.*).—*F. W. Thomas*, Mr. Marshall's Taxila Inscription.—La Fondation de Goeje.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures, vol. xxxi, number 1, October 1914 : *Carl Gaenssle*, The Hebrew particle אשׁר.—*J. Dyneley Prince*, Delitzsch's Sumerian Grammar.—*D. D. Luckenbill*, Notes on some texts from the Cassite Period.

— Vol. xxxi, number 2, January 1915 : *J. Dyneley Prince*, Robert Francis Harper, 1864-1914.—*Carl Gaenssle*, The Hebrew particle אשׁר.—*J. Dyneley Prince*, Delitzsch's "Sumerisches Glossar."

The Journal of Egyptian Archaeology, vol. ii, part I, January 1915 : *J. P. Mahaffy*, Cleopatra VI.—*F. Ll. Griffith*, A new monument from Coptos.—*I. Eric Peet*, A remarkable burial custom of the old kingdom.—*Arthur E. P. B. Weigall*, An ancient Egyptian funeral ceremony ; note (*F. Ll. Griffith*).—*A. M. Blackman*, An indirect reference to Sesostris III's Syrian campaign in the Tomb-Chapel of Ḏḥwty-ḥtp at El-Bersheh.—*G. P. G. Sobhy*, The pronunciation of Coptic in the Church of Egypt.—*H. R. Hall*, Edward Ayrton.—*S. Gaselee*, Bibliography of 1913–1914 : Christian Egypt.

A BṚHASPATI SŪTRA

The text here edited with a translation was brought to notice in the course of a search for a celebrated treatise, also ascribed to a Bṛhaspati, namely the exponent of the Lokāyata or Cārvāka doctrine, the crude corporealism of India. The discovery of this work, to judge from the quotations in the *Sarva-darśana-saṃgraha* and elsewhere, would contribute notably to the entertainment of students of Sanskrit literature.

The present treatise is not devoid of interest, but the interest is of a different character. The work is in one respect unique, being an exposition of the Science of Royal Policy in *Sūtra* style. This Indian science may claim no ordinary place in the history of culture, since two of its succedanea, the policy in fable and the game of chess, still styled the Royal Game, have made the conquest of the world. In its pure form as a science of monarchical government it does not seem to have passed beyond the Indian sphere, that is the sphere dominated by Indian culture, including Further India, the Malay countries, Central Asia, and Tibet: for, though the Muhammadans have a science of government, which may go back to pre-Islamic Persia, it does not seem to betray an Indian inspiration. And Macchiavelli's *Prince*, if influenced at all, as is *à priori* quite conceivable, by oriental models, would derive rather from the Muhammadan than the Indian. The propagation of the policy in fable (the Fables of Pilpay) was first adumbrated by Sir William Jones, in a sentence[1] which has been expanded by Benfey, with remarkable learning, into an important treatise; just as another sentence from the same eminent scholar developed in the hands of Bopp into the science of Comparative Philology.

In its technical form the Indian science of polity first became known by the publication of the *Kāmandaki-Nītisāra* with selections from the commentary (edited by Rājendralāla Mitra and others in *Bibliotheca Indica*, 1861–1884). The next stage is represented by two valuable publications of Professor Formichi, a translation of the work of *Kāmand-aki* and a treatise entitled *Gli Indiani e la loro Scienza politica* (Bologna, 1899). In 1908 a notable paper by Professor Hillebrandt drew attention to a number of quotations from a prose work ascribed to Cāṇakya, also known as Viṣṇugupta and Kauṭalya, which was plainly the original authority upon which the later scholastic expositions by Kāmandaki and others were based. Prof. Hillebrandt was unaware at the time that this original treatise had already been discovered in South India, and that the discoverer, Pandit Shama Sastri of Mysore, had published an article dealing with it in the *Indian Antiquary* (1905, pp. 5 sqq.) and had commenced to issue a translation in the *Mysore Review* (1906–9, completed in the *Indian Antiquary* for 1909–10), of which publications notice was taken in Mr Vincent Smith's *Early History of India* (Oxford, 1907, pp. 134 sqq.).

[1] From the Third Annual Discourse: prefixed to his translation of the *Hitopadeśa*.

The text was edited by Pandit Shama Sastri (*Mysore Government Oriental Library Series: Bibliotheca Sanskrita*, No. 37) in 1909, in which year, having been favoured with a perusal of the proof-sheets I was able to draw attention (*J.R.A.S.* pp. 446–7) to the extreme importance of the work. In 1911–12 Professor Jacobi in two very valuable papers (*Kultur- Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kauṭilīya* and *Über die Echtheit des Kauṭilīya* in the Berlin Academy *Sitzungsberichte*, 1911, pp. 954–973, 1912, pp. 832–849) discussed the bearings of the work upon the Indian literary and linguistic history and argued forcibly for its authenticity. We have also to take note of interesting discussions of the work by Prof. Jolly, *Lexikalisches aus dem Arthaśāstra* (*Indogermanische Forschungen*, XXXI., pp. 204–10), *Kollektaneen zum Kauṭilīya Arthaśāstra* (*Z.D.M.G.*, 1914, pp. 345-359), Dr Johannes Hertel, *Literarisches aus dem Kauṭilīyaśāstra* (*Vienna Oriental Journal*, XXIV., pp. 416–422), and Dr Jarl van Charpentier, *En Indisk handbok i statslära från 300 f. kr.* (*Nordisk-tidskrift*, 1913, pp. 353–369), Narendra Nath Law, *Studies in Ancient Hindu Polity* (*Based on the Arthaśāstra of Kauṭilya*) (vol. I., London, etc., 1914) and a partial commentary compiled by Dr I. Sorabji, as a pupil of Prof. Jolly, and published at Allahabad in 1914. A revised translation by Pandit Shama Sastri is now passing through the press. The information contained in the *Arthaśāstra* is still far from exhausted, and the interest in it may be expected continually to increase.

As Prof. Jacobi has mentioned, Cāṇakya frequently quotes his predecessors, both schools and individuals, the style often assuming almost the form of a discussion; and it is clear that in (say) the fifth and fourth centuries B.C. the subject of royal policy was a recognized topic. The schools are the Mānavas, Bārhaspatyas, Auśanasas, Āmbhīyas (no doubt, of Taxila) and Pārāśaras, and the individuals Bhāradvāja, Viśālākṣa, Piśuna, Kauṇapadanta, Vātavyādhi, and Bāhudantī-putra. It is, therefore, of interest to find that in the account of the science occurring in the *Mahābhārata* (cited by Prof. Jacobi, 1911, p. 973) some of these names occur. There we are told that the founder of the science was Brahmā himself, whose work was abridged by Śiva in a treatise entitled *Vaiçālākṣa*, and then further abridged in succession by Indra, who compiled the *Bāhudantaka*, Bṛhaspati the *Bārhaspatya*, and Kavi (Uśanas), the (Auśanasa) treatise—of which the last-mentioned is named along with those of Manu, Indra, Bharadvāja, and Gauraśiras in another passage of the same book (c. 58, 2–3), also in I. 98, 36 and elsewhere in the literature (e.g. *sāma auśanasa* in the *Jānakī-haraṇa*, x. 26).

To complete this brief sketch we should mention the *Śukranīti*, no very early work, which has several times (by Oppert at Madras in 1882, by Jīvānanda Vidyāsāgara at Calcutta, 1882 etc. etc.) been edited in India and is now accessible in translation (by Prof. Benoy Kumar Sarkar in *Sacred Books of the Hindus*, Allahabad, 1914).

The *Agni-purāṇa* has also a section devoted to the subject, which is, further, fully represented in the *Mānava Dharmaśāstra*, as well as in the *Mahābhārata*. We need not mention the later and minor treatises in Sanskrit literature.

The *Nīti* literature of Burma is of a different character. In the Tibetan, however, where we find also quasi-independent works on government, there are translations of Sanskrit texts in verse ascribed (1) to Masurakṣa and (2) to Nāgārjuna. The Javanese has, besides a professed translation of the *Kāmandaki Nītisāra*, also some minor tracts, perhaps representing the late moral anthology which bears the name of Cāṇakya.

If the short text which is here edited were representative of the ancient *Bārhaspatya* doctrine, it would have a considerable interest. Unfortunately, this is far from being the case. It professes, indeed, like the *Bṛhaspati-Smṛti*, to be dictated to Indra by his Purohita. But what follows is a brief and strangely disjointed exposition of the subject. Its date, as it stands, seems from an apparent mention of the Yādavas of Devagiri to be brought down at least to the twelfth century A.D. It refers, in passages which, however, may be suspected of interpolation (see notes to II. 8–35, III. 8–16, 33–7, 119–33), to the sects of the Śaivas, Vaiṣṇavas, and Śāktas, and names their sacred domains (*kṣetras*), some of which may not be ancient. It does not seem to contain the matter indicated by the citations in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya (pp. 6, 29, 63, 177, 192 of the edition). It displays some grammatical peculiarities, e.g. neuters for masculines (which may sometimes be explained as accusatives obscured by the elliptical *sūtra* style and *vice versa*), accusative after *vi-śvas* (which, however, occurs elsewhere), and even the forms *saṃgrahet* (which should perhaps be *saṃgrahayet*, as the correct *saṃgṛhṇīyāt* occurs several times) and *dīvyāt* (old subjunctive of *dīv*; see Lexx.). Finally, it presents some confusions (e.g. I. 36, II. 34, V. 17), probably due to the MSS., and one strange word *kusumānta*, which, though it can hardly be for Musalmān, might conceivably be a roundabout expression for Pallava (or *pallava* = *viṭa*).

It is not, however, the case that nothing can be said on the other side. Apart from the suspected interpolations, the tone and style, and even the disjointed and miscellaneous character of the work, produce a sense of antiquity: it is hard to conceive of such a treatise being deliberately compiled by persons acquainted with the *Nītisāra* of Kāmandaki and the *Śukranīti*. Some of the expressions, e.g. *atibhedayet* (I. 52), *alaṃkārayet* (IV. 10), are in the old *Arthaśāstra* style, as are the proverbial expressions (e.g. I. 29, 100, II. 11, V. 13, VI. 12). The name *Tiṣya*, as applied to the fourth, or Kali, age, recurs in the *Mahābhārata* and *Harivaṃśa*. A connection with the Bārhaspatyas may be seen in the restriction of the royal sciences to one, namely *daṇḍanīti* (Arthaśāstra, p. 6), although they add *vārttā* (which again is represented in our text by *kṛṣigorakṣabāṇijyāni*, II. 4; cf. Arthaśāstra, p. 8, *kṛṣipāśupālye bāṇijyā ca vārttā*). The importance attached to the Lokāyata and Bauddha doctrines also points to the same direction. The term *Kāpālika*, as applied to adherents of the *Kāmaśāstra*, requires explanation; but some Śaiva sects, e.g. the Pāśupatas, encourage erotic ideas.

Upon the whole we should perhaps not be mistaken in maintaining that the text *does*, though rather remotely, derive from the ancient *Bārhaspatya* system. We might compare it with such treatises as the existent *Vedāngas*, or with the *Atharvaveda Pariśiṣṭas*, which contain undoubtedly ancient matter along with strange lexicographical and grammatical features (e.g. *homayet* and even *namaskaret*; see the edition by Negelein and Bolling, Leipzig 1909–10, index). They belong to the backwaters of priestly studies preserved in Southern India, when the general interest was transferred to such subjects as Nyāya, Vedānta, law, and grammar.

A MS. of the work seems to be recorded as in private possession in South India (see Oppert's 'List,' vol. I. No. 4642). This MS. has not been procurable; but by the kindness of Prof. Rangāchārya, late Curator of the Government Oriental MSS. Library in Madras, I have been favoured with a Devanāgarī copy of another MS., which is under his charge. Upon this (M) I have based the text, recording the slight variants of the Royal Asiatic Society's Whish MS. (W—noted in Winternitz's

catalogue under No. 160 (3), p. 219). Both originals are in Grantha character, and they derive not remotely from a common source[1]. The punctuation follows almost invariably the Madras copy : the numbering of the *Sūtras* has been added.

As the treatise is definitely a *Sūtra*, a commentary must have been designed. Does a copy exist, perhaps under Oppert's I. No. 6061 *Bārhaspatya-sūtra-ṭīkā* (no longer traceable)? It might contain something interesting, more especially as it is not quite clear that the text in its six *adhyāyas* is complete[2].

I hope shortly to be in possession of a *Nīti-sūtra* ascribed to Cāṇakya.

[1] Whether this common source was the actual Madras MS. or not, I am unable to demonstrate. That it was in the Grantha character is proved by the confusions between *e* and *hi* (v. 15); °*au* and *ṇ* (read as *n*: III. 118, IV. 38, V. 22); *ṃ* and *ḥ* (I. 5, II. 8, 18, III. 76, 81, 92, V. 11); *k* and *t* (I. 54, 76, III. 81, 92, 131, V. 13); *k* and *tt* (III. 122); *g* and *bh* (III. 67); *c* and *v* (III. 26–7); *c* and *p* (II. 39); *ñc* and *śc* (II. 73, III. 23, 87, 102); *j* and *bh* (II. 33); *ṇḍ* and *ndr* (III. 41); *ṇḍ* and *ndh* (II. 43); *ṭ* and *m̥* (V. 26); *n* and *r* (I. 7); *nu* and *nṛ* (I. 54); *p* and *v* (V. 27); *la* and *li* (II. 9); *vra* and *vṛ* (V. 26).

[2] We may here enumerate the chief grammatical peculiarities above referred to. Some of them may be due to the elliptical *Sūtra* style, while some masculine plurals in *-āni* from nouns in *-a* may be conjectured to be MS. errors, final *n* (Grantha, etc.) having been read as *ni*. Also double gender in such nouns is common :

(*a*) neuter for masc. :

abhiprāyam (V. 9) ; *artham*? (VI. 9) ; *āsavāni* (III. 57) ; *upāyāni* (IV. 43); *kalaham* (IV. 36) ; *kāmam*? (II. 47) ; *devālayāni* (III. 56) ; *dharmam*? (II. 46) ; *pratīkāram* (IV. 50) ; *mantrāṇi* (III. 8, elsewhere masc. : different sense?); *mokṣam*? (II. 48); *lobham* (I. 22); *vadham* (II. 49); *śabdam* (IV. 33, known elsewhere); *svaram* (IV. 17); *viṣaya* (III. 113?).

(*b*) compounds with *-ādi* in various genders, having no obvious concord : I. 12, 57, 64, 65, 106 ; II. 16, 19 ; III. 15.

(*c*) masc. for neuter :

auṣadhāḥ (III. 139) ; *kṣetsāḥ* (III. 119–122 ; also neut.) ; *phalāḥ* (III. 73) ; see also III. 9.

(*d*) *ārj-* for *arj* : II. 7, 9, 13.

(*e*) *suparihṛtya* (V. 15) and *dīvyāt* (III. 46, 47) are archaic. As regards Sandhi, I have usually normalized, sometimes leaving *ḥ* in pause, where it is legitimate.

OM

ATHA BĀRHASPATYA-SŪTRAM

bṛhaspatir athācārya indrāya nītisarvasvam upadiśati

I

1 ātmavān rājā
2 ātmavantaṃ mantriṇam āpādayet
3 daṇḍanītir eva vidyā
4 dharmam api lokavikruṣṭaṃ na kuryāt
5 karoti ced āśāsyainaṃ[1] buddhimadbhiḥ
6 samānaiḥ sevyaḥ
7 strībālavṛddhaiḥ saha na[2] vaded dharmanītikṛtyāni
8 aindrajālikaṃ[3] na kuryāt
9 mantravādotsavau ca
10 āmayaviṣadhvaṃsanāni ca
11 na bhasmadhāraṇam[4]
12 nāgnihotravedapāṭhādīni ca
13 na tīrthayātrā[5]
14 na rājasevā ca
15 na strīsevā ca
16 na ma[1 *b*]dyaṃ pibet
17 brāhmaṇaṃ na hanyāt
18 steyaṃ na kuryāt
19 bahu na ca sraganulepau[6]
20 na viṣīdet
21 na cātikupyet
22 aviṣaye lobham adānasaṃjñam[7]
23 kedāre bījāni vāpayet
24 dānaṃ kartavyam
25 tadasahiṣṇutā lobhaḥ
26 steyaṃ lobhaś ca
27 svadravyavyayahetuḥ kāmaḥ
28 gurudevaprājñanṛpādihiṃsābuddhiḥ krodhaḥ
29 svaśirastāḍanaṃ ca
30 balādiṣu ca samaṃ śatruṃ yuddhena hanyāt
31 anyābhiyodhī[8] sāmadānabheda[9]māyopekṣādibhiḥ
32 malaveṣaṃ[10] na kuryāt

[1] W *aśasyenaḥ* [2] W *ra* [3] W °*jālakaṃ* [4] M erases 11 and inserts it after 12
[5] W °*trāṃ* [6] W °*lepā* [7] *Sic*; perhaps a verb (*varjayet*) is understood [8] *Sic* M; W [°*yogī*]. Read °*yodhinaḥ*? [9] W *samadanānabheda* [10] W *malaṣaṃ*

33 mṛgayātisaṅgaṃ ca nācaret

34 strīṣv atisaṅgād ayaso va[2 *a*]rdhate

35 āyuś ca kṣīyate

36 dyūtaparatāpaparāpavādapātakisamāgame[1] samantrapadāni paracchidrāṇi[2] vidyāvyasanaparihāsyena

37 auṣadhopayoga[3] viṇmūtravisarjanakasnāna[4] dantadhāvanamaithunopabhogadaivatapūjāpi rahasyena

38 vṛthā dharmadhvajinaṃ na viśvaset[5]

39 ninden na ca

40 unmattajaḍādīn[6] dṛṣṭvā na hasec ca

41 tulyaśīlavayobhiḥ krīḍitavyaṃ rahasye[7]

42 gajāśvakrīḍe[8] vyakte[9] na dvimūrtam

43 dūṣayen na ca svajātijīvatsu

44 arthenānurāgeṇābhijanmanaudāryeṇa pūrvair bha[2 *b*]viṣyair adhikatva icchā kartavyā

45 pūrvācaritaṃ dharmam anujīvisakhyam amātyajñātisuhṛdbāndhavān samaṃ paśyet

46 bahir antar daṇḍadānāv anujīviṣu

47 sāmabhedadānāni mantriṣu

48 sāmabhedadānā[10]rtham āyapiṇḍāni jñātiṣu

49 apriyam api vacanaṃ śṛṇuyāt

50 durdinagrahavaiṣamyatrijanmanakṣatre gurukārya[11]prāptau na ca maṅgalāni seveta

51 ekadeśai[12]karūpiṇīm abhijātāṃ striyaṃ gamayet

52 atibhedayen nātisāmaṃ nātidānaṃ na ca strīṣu daṇḍo na ca māyo[13]pekṣā [14] kartavyā

53 tāsu na bahu vadet

54 grāmayā [3 *a*] cakastutamāgadhavandinaṭanartaky[15]upādhyāyāsatyavādabaṭu[16]viṭavaṇijagopālaveśyā[17]kunṛpeṣv anṛ[18]tāḍambaraṃ vaktavyaḥ

55 saṃnyāsaṃ[19] nṛpaveśyāmantravādopajīviṣu ciraṃ na seveta

56 ātmaprabhuṃ seveta

57 āyatyādīn ati na

58 strīdyūtapānasaktān na sevayet

59 pañca nāḍikā iṣṭadevatājapādi [20] pañcanāḍikāyām atītāyām āsthānam

[1] W °*gatemasa*: the reading and sense are doubtful [2] W *pari*° [3] W *auṣadhoyoga*° [4] W *smāna* [5] For accusative after *vi-śvas* see Lexica and comp. v, 19 infra [6] W °*jāchadīn* [7] M includes *rahasye* in the next *sūtra* [8] W °*aśvarāsakrīḍe* [9] M °*kre* [10] *bhedanānā*° [11] M W °*kārye pr*° [12] W °*śam*; M °*śa e*° [13] M *cāmayo*° [14] M W insert *na* [15] Read *sūta* for *stuta*? W °*nartatyu*° [16] M °*jatu*°; W °*jachu*° [17] W °*veśya*° [18] M *anu*° [19] M *saṃnyāsa* [20] M here inserts *nāḍikāṃ*

60 daśa nāḍikā vidhiḥ pañca nāḍikāḥ snānam
61 trināḍikā bhojanam
62 pañcanāḍikā hāsyakrīḍā snigdhaiḥ
63 dvināḍikā sandhyā[1]
64 sapta nāḍikā nṛttādayaḥ
65 sapta nāḍikā maithuna[3 *b*]bhojanādayaḥ
66 sapta nāḍikā suptiḥ
67 svaniyamaṃ kuryād apramādena
68 aśvaniyāmaka iva
69 śiraḥkampanāsthānena svāgatena [2]śiṣṭatāmbūladānena brāhmaṇottamān
70 [3]durbrāhmaṇaṃ śiraḥkampena[4] na sopāyanam api
71 samānaprabhuṃ viśve[5]śvaraṃ vā svāgatenāsanena śiraḥkampena tāmbūladānena hāsyakathayā ca
72 smitena svāgatenā†syā†s[6] traivarṇikān
73 īkṣaṇasmitena svāgatena śūdrān na[7]
74 abhīṣṭadravyadānena bālavṛddhādīn[8]
75 antyapāṣaṇḍādīn [9]vāṅmātreṇāpi na[9]
76 [10]kāryaguru[4 *a*]tayā[11] 'nugacchet
77 alpaṃ[12] vadec ca yogaṃ dadyāt
78 varṇikāparigrahaṃ na kuryād rahasye[13]
79 karmakārān prati yogīn[14] api kāryam avicārayet
80 snigdhaiḥ saha[15] samānaṃ varayen mantritve
81 antyajaṃ[16] tv ana[17]ntyajātinam
82 antyajānāṃ svārthānivedakatvam ājñākaratvaṃ ca
83 tan nātilālayet
84 na viśvasec ca
85 sarvaṃ jñātvā na kuryāt
86 dharmaguptiḥ gṛhayātrāguptiḥ[18] kāryaguptiḥ vairaguptiḥ yaśobhaṅge satyam api neti vadet
87 cikitsaka[19]jyoti[4 *b*]ṣamantravādinaḥ saṃgrahet[20] vṛttaśīlasampannān
88 satyam api duḥkhānarthasādhanam api[21] na vadet
89 pañcaviṃśativarṣaṃ yāvat krīḍāvidyāṃ vyasanāt kuryāt
90 ata uttaram arthārjanam
91 ātmānam anṛṇīkuryāt[22]

[1] W *sandhya* [2] *Sic* (not *pi*°) [3] W *dubrā*° [4] W °*mpena*; M °*mpanena* with *sopāyanam api* in the next *sūtra* [5] W *vidye*° [6] Text corrupt, reading doubtful [7] M *nam* [8] W °*vṛddhadīn* [9–9] M includes in the next *sūtra* [10] W *kāryā*° [11] M °*kayā* [12] W *tsvalpam* [13] M W includes *rahasye* in the next *sūtra* [14] *Sic* (for *yogina api?*) [15] W *sahaṃ* [16] W *atya*° [17] M *anā*° [18] W °*yātra*° [19] W *cikitsājyo*° [20] *Sic* (for *saṃgṛhṇīyāt*) [21] *Sic* (omit *api*?) [22] W *ātmānam ātmanṛ*°

92 ṛṇavāñ[1] jāyate tribhiḥ kāmakrodhalobhaiḥ[2]
93 śarīraṃ sarvadā rakṣec ca
94 nityakarma na tyajet
95 janaghoṣe sati kṣudrakarma na[3] kuryāt
96 naṣṭe na sthātavyam
97 dūraparihараṇīyaṃ gurutaram api tad rājyakāryam[4]
98 kusumāntān daṇḍanāyakān navān na seveta
99 [5 *a*] alpahāniḥ soḍhavyā
100 yathā mātaṅga[5]coravyālasarpavyāghrakulaṃ[6] vipine śmaśāne[7] vasati tasmāt param anāgasāṃ jñātivairaṃ na kartavyam
101 ekāmiṣaśvānavat[8] rājyopaplave tad rājya[9]kṣetram
102 nītiḥ kila nadītīrataruvat
103 tan nehitavyam
104 bhūtadrohiṇaḥ kusumāntādayaḥ
105 yaśovīryāyuḥśrīratikasāmantasevā[10]
106 kāmakrodhamadamātsaryapaiśunyādīn na kārayet
107 ariḥ[11] śubhaśīlo[12] mitram
108 suhṛtsu śubhaśīlaḥ[13] śatruḥ
109 candrādityayor ekarucitvāc [5 *b*] chatrutvam
110 yadi cen na sthitis tayoḥ
111 jñātiṣu yatra vairaṃ tat kuladvayam[14] āmūlaṃ naśyati
112 yaḥ śāstraṃ daṇḍanītiṃ parityajaty anarthakaḥ śalabha iva vahniṃ praviśaty ajñānāt ity āha bhagavān ācāryaḥ surendraguruḥ

iti bārhaspatyasūtre prathamo 'dhyāyaḥ

II

1 guṇavato rājyam
2 vidyāguṇo 'rthaguṇaḥ sa[15]hāyaguṇaś ca
3 svakularañjanaṃ ca cāritrarakṣaṇam
4 kṛṣigorakṣabāṇijyāni
5 sarvathā laukāyatikam eva śāstram arthasādhanakāle
6 kāpālikam eva kāmasādhane
7 ārhataṃ dharme
8 [6 *a*] laukāyatikamasenārthaṃ[16] kṣipraṃ naśyati tat
9 [17]kāpālikārhatabauddhāś ca
10 eteṣu tiṣṭhan śalabhavahnivat
11 phalāni śrotrasalilakalpāni

[1] M *ṛṇe vā jā°* [2] M W *°lobhe* [3] W omits *na* [4] W *rājyā°* [5] W *mātaṅgagrahacora°* [6] M W *°kule* [7] W *śmaśānabhūmau* [8] *Sic* (see note to trans.) [9] M *rājyaṃ kṣ°* [10] M *śriratikasāmanta°*, W *śrīrati kusamānta°*. Read *śriyo harati kusumānta°* [11] M W *hariḥ* [12] M W *śubhaṃ śīlā* [13] M *°śīla* [14] M omits *dvaya* [15] W *sā°* [16] M *sic*; W *°masenārthaḥ*: correct reading doubtful (*apetārthaṃ?*) [17] W *kāpālak°*

12 avidyāyuktaḥ puruṣārthaṃ sādhayituṃ dharmayukte [1]yad icchati tadā laukāyatikābhidhāna[2]pāṣaṇḍī

13 yadā caṇḍāla udārasurāmāṃsādikāmecchus tadā kāpālikābhidhānapāṣaṇḍī

14 yadā sandhyopāsanādy[3] agnihotrādi parityajyāhiṃsādharmecchuḥ tadā kṣapaṇakapā[6 *b*]ṣaṇḍī

15 yadā vedoktakarma jñānaṃ ca sarveśvaraṃ śivaṃ[4] viṣṇuṃ śriyam api parityajya sarvaṃ śūnyam iti vadati[4] tadā bauddhābhidhānapāṣaṇḍī

16 vṛthā dharmaṃ vadaty arthasādhanaṃ laukāyatikaḥ piṇḍādayaś cora[5] iti ca

17 sarvam arthārthaṃ karoty agnihotrasandhyājapādīn

18 svadoṣaṃ gūhituṃ kāmārtaṃ[6] vedaṃ paṭhati

19 agnihotrādīn karoti

20 surāpānārthamahilāmehanārthaṃ[7] karoti

21 viṣṇvādayaḥ surāpānina[8] iti kāpālikāḥ

22 dharmā[7 *a*]rthaṃ malapiṇḍadhāraṇād dharmaṃ vadati kṣapaṇakaḥ

23 śivādaya iti vadati kṣapaṇakaḥ

24 parāpavādārthaṃ [9]vedaśāstradharmādīn paṭhati

25 sarvān nindati

26 maheśvaraviṣṇvādīn api

27 so 'py aśanārthaṃ[10] dharmaṃ vadati

28 vadanārthaṃ parān stauti sa bauddhaḥ

29 laukāyatiko mṛto bhavaty arthakāmadharmamokṣavihīno nārakī ca

30 kule ca tat kulaṃ tat[11] putrapautrāntare vinaśyati

31 kāpālī svagrāmagṛhasvajanaiḥ parityaktaḥ sarvalokanindito nārakī bhavati

32 tasmin kāla e[7 *b*]va kulaṃ vinaśyati

33 kṣapaṇakaḥ svakula[12]grāmavāsibhir nindito bhavati[13] trikulaṃ[14] vinaśyati

34 [15]bauddhasaṃcitaṃ kulaṃ putrapautrakāle vā vinaśyati suduṣṭo nārakī

35 evampāṣaṇḍisamparkaṃ[16] manasā 'pi na kuryāt

36 [17]suvyavasthitamantreṇa paracchidrajñāninā[18] dhārmikeṇa rājyaṃ paripālayituṃ na śakyate

37 aiśvaryamadamattena salobhamāninā[19] saṃcitaṃ vinaśyati

[1] W *vad.* Read *yade?* [2] W °*ābhidhana*° [3] M W °*sanād* [4] W *śivā*; M W *vadanti* [5] M W *sic* (read *cauryam?*) [6] M *sic* (read °*rtaḥ* or °*rthaṃ?*) [7] M W °*menārtham* [8] M *surāpina* [9] W omits *veda* [10] W °*rtha* [11] M W *taṃ* [12] W *svagṛhagrāma* [13] W *jivati* [14] W *satikulam* [15] M W *bauddhaḥ* [16] W °*parka* [17] W *suvyasthi*° [18] M °*jñātinā* [19] W °*nāṃ*

38 kāryaṃ niścitya viṣayān anubhavati yaḥ sa uttamam arthaṃ sādhayati

39 ceṣṭayā kārya[8 *a*]jñāny arthapara[1] iti dharmavān iti lokair yathā na jñāyate tathā kartavyam

40 īśvara iva[2] candrādityāv iva

41 svāmicittānuvṛttibhir [3]matyaikyakārakarmaiva mantram

42 mantriṇā svāmino 'bhimatam utsṛjya kāryaṃ vaktavyam

43 nīteḥ phalaṃ [4]dharmārthakāmāvāptiḥ[5]

44 dharmeṇa kāmārthau parīkṣyau

45 dharmaṃ dharmeṇa[6]

46 artham arthena

47 kāmaṃ kāmena

48 mokṣaṃ mokṣeṇa

49 guruśāsanaṃ kāryam eva viru[8 *b*]ddhaṃ dharmeṇāpi pāṇḍavavivāha iva arjunasya saṃnyāsa iva vyāsavidhavāgamanam iva karṇotpādanam iva rāmamātṛvadham ivetyādi

50 nītiviyuktaḥ putra eva śatruḥ

51 bālaṃ duṣṭaṃ sāhasikam ajñātaśāstram antre[7] praveśayet

52 mūḍhā durācārās tīkṣṇā ātmabuddhayaḥ kṣiprakruddhā bālā mantrayogyā na

53 sarvaratnāny api dīyantāṃ svakāryajīvayaśorakṣaṇe

54 mantrakāle na kopayet

55 dharmapradhānaṃ puruṣā[9 *a*]rthā[8] na

56 adharmeṇa bhujyamānaṃ sukham asuhṛt

57 sthitir[9] vardhanam

58 apathyabhojano mṛtyuprītikara iva satyavrataḥ śāstreṣu niṣṭhitaḥ puruṣaḥ sāgaram api śoṣayet

59 kruddho yadi hatapauruṣās trastā bhavanti

60 eka eva bahūn durjano[10] nāśayati

61 pauruṣe niṣṭhito devo

62 yasya[11] svadāraratiḥ yasyātmadamane śaktis tena sadṛśo na

63 sajjano na bhayād vyativartate[12]

64 tasmin kāle hitam avaktavyam avākyajñaiḥ suhṛdbhiḥ

65 utsiktahṛdayaṃ dharme cali[9 *b*]tagauravam ajitātmānaṃ śāsituṃ notsaheta

66 dāruṇakarmabhiḥ śrāntam[13] ajñānanidrayā suptaṃ dharmavākyānilaiḥ śītair bāliśaṃ prabodhayet

67 durjanamadhye sūryavat prakāśate sujanaḥ[14]

[1] W °*cara* [2] M *śca* for *iva* [3] W *matyeka*°, M °*bhiḥ matyaikya*° [4] W *phaṇḍarmārtha*° [5] W °*mābhiptiḥ* [6] Sc. *parīkṣayet* and so with the accusatives in *sūtras* 46–8 [7] Text corrupt; W °*śāstramantreṇa.* Read °*śāstraṃ mantre na?* [8] M W *puruṣārthān* [9] M W *sthiti* [10] W *durjanān nā*° [11] M *niṣṭhite devo yasya*, W *devo vayasya.* No interpunctuation in either case [12] W °*tante* [13] M *śāntam* [14] W *sudharmaḥ*

68 adharmavyavasthitān[1] nyāyavṛttena vārayet
69 adharmaṃ nārjayet
70 akīrtiṃ nārjayet
71 na mārayet
72 bālo nivāryatāṃ[2] dharmapāṭhāṅkuśena gaja iva
73 guruvacanam alaṅghanīyaṃ nayānugataṃ[3] cet
74 gurum api nītiviyuktaṃ nirāsayet
75 gurur āheti
iti bārhaspatyasūtre dvitī[10*a*]yo 'dhyāyaḥ

III

1 jitakleśasya pauruṣam
2 deśāntaravāsena jitakleśo bhavati
3 sarvabalakāladeśasāmaprakṛtisahāyāmavayasāṃ jñānaṃ kāryam
4 upavāsādisahiṣṇutvaṃ ca
5 sugandhavāsān kośān kuryāt
6 bahuvādaṃ madhuram eva kuryāt
7 [4]śamabuddhīn maṇīn sarvān sadārādhayet
8 navāni mantrāṇi vidyāt
9 trividhāni śāktā vaiṣṇavā[5] śaivāni tat[10*b*]prabhinnāni[6]
10 mokṣapuryā[7] dvāraṃ trayam
11 śāktā vaiṣṇavāḥ śaivāḥ
12 potayānamārgavac chāktam[8]
13 mahāpathavad vaiṣṇavam
14 kevalapradhānikam aśvarathayānavat
15 laukāyatikakṣapaṇakabauddhādi bahuśārdūladuṣṭamṛgākīrṇaśūnyāṭavīguhāmārgavat
16 etan nirūpyaikam āśrayet[9]
17 jyotirnāthasthitaṃ sadā nirūpayet
18 cāturvarṇyaṃ rakṣec ca
19 auṣadhāni seveta ca
20 balavarṇatejomadabuddhiśauryadayāvardhanāni doṣadhātuśamāni[10]
21 dānamānālaṃkāravidyābhiḥ siddhiṃ labheta
22 aṣṭādaśa tīrthāni nirūpayet
23 ṣaṭ prakṛtayas tīrthaṃ[11] śatrumitrodāsīnā[11*a*]ś[12] ca
24 antaḥśatrur antarmitro [13]'ntarudāsīna iti [14] te 'py anujīvisakhisuhṛdaś ca
25 bhāryāputrabāndhavāś ca

[1] M °*sthitā* [2] M °*tām adhar*° [3] W °*gataś ce* [4] W °*ddhiḥ*; read *samabuddhīn* [5] *Sic* M W [6] W here inserts *ca* [7] M °*pūrvān* [8] W om. *śāktaṃ* and *sūtras* 13–15 [9] W °*ātrayet* [10] M W °*samāni* [11] W °*yas te tīrthāḥ* [12] M °*mitrodānāṃ ca* [13] W *taru*° [14] W here inserts *ca*

26-27 anye 'pi devālayanṛttayāgabhūmisandhyāvāpīcatuṣpathapāṣaṇḍālay[1]āpaṇabālavidyāpāṭhadeśa[2]kha[3]lūrīśālīcandra[4]darśanādyutsavaveśyāgṛhasamudratīrayatisaṃnidhirājyasandhisurāvi[5]krayasthānapāntha[6]nivāsāś ca

28 śṛṅgāraveṣaṃ kuryāt

29 puradvāre sarvanirodhanaṃ kāryam

30 sarvān[7] na niśedha[11 *b*]yec ca

31 itihāsapurāṇāni mānayet

32 tatpākāṃś ca

33 śāktāgamāṃś ca

34 vaikhāna[8]sāgamāṃś ca

35 sāṃkhyāṃś ca

36 śaivāṃś ca

37 sarvān api svādhyāyaṃ kuryāt kārayec ca

38 brāhmaṇaṃ na hanyād doṣaduṣṭam api

39 nirdayasya[9] dayā kartavyā

40 grāmaṇīn saṃbhāvayet

41 nagarendrāṃś[10] ca

42 durbalam api sāma [11]kuryāt

43 dānena bahu

44 na svalpaṃ ca

45 nottameṣu guṇabāhulyakrameṇa

46 akṣair dīvyāt[12]

47 naiva dīvyāc[13] ca

48 sarpādīn hanyāt

49 uttamān nānāmantra[14]siddhān [12 *a*] vidyābahulān dvijān mānayet

50 anyarāṣṭrajān dvijān kṣatrabandhūn kumārasāmantādīn ātmavat saṃbhāvayed[15] bhojanācchādanādibhiḥ

51 śaraṇāgataṃ sarvapātakayuktam[16] api rakṣet

52 duṣṭanigrahaṃ kuryāt

53 śiṣṭaparipālanaṃ ca

54 grāmaṃ na bādheta

55 nagaraṃ ca

56 devālayāni ca

57 āsavāni[17] sevayet

58 ati na

59 māṃsāni ca

60 ghṛṇā kāryā

61 bauddhādayo na

[1] W °*ṇḍayāla* [2] W *pāṃdeśa* [3] W omits *lū* [4] M W *caṇḍa* [5] W *ca* [6] W *panthā* [7] W *sarvan* [8] W omits *na* [9] W °*syā* [10] W *nṛṃ* (for *ndrāṃ*) [11] W *api sa ku* [12] W *di*° [13] *Sic* M W [14] W *namantra*° [15] M interpunctuates here and not after °*nādibhiḥ* [16] W *sarvapaṭata*° [17] *Sic* M W (for °*vān?*)

62 agrāhyā na
63 mattakāśinyaḥ sevyāḥ
64 pañcāśatkoṭiyojanā pṛthivī
65 saptadvīpavatī ca
66 saptasamudrāvṛtā ca
67 karmabhogā[1]ti[12 b]bhogadivyaśṛṅgārasiddhakaivalyā iti dvīpābhidhānāḥ
68 madhyaḥ karmabhūmiḥ
69 tanmadhye merorājambūḥ[2]
70 tatrottare himavān
71 tasya dakṣiṇe navasāhasrī bhūḥ
72 tatra dākṣiṇātyo[3] bhārataḥ khaṇḍaḥ
73 tatra sākṣād dharmādharmaphalāḥ sidhyanti
74 tatra daṇḍanītiḥ
75 pūrvabhāratīyaiḥ paṭhitavyā bhaviṣyair vartamānaiś ca cāturvarṇikaiś ca
76 daṇḍanītyā bhagavān bhānur nṛpatiḥ[4]
77 vāyuś ca sarve[5] devāś ca
78 jantavaś ca
79 sahasrayojanā badarikāsetvantā
80 dvārakādipuruṣottama[13 a]śālagrāmāntā saptaśatayojanā[6]
81 tatrāpi raivataka[7]vindhyasahyakumāramalayaśrīparvatapāriyātrāḥ sapta kulācalāḥ[8]
82 gaṅgāsarasvatīkālindīgodāvarīkāverītāmraparṇīghṛtamālā[ḥ] kulanadyaś ca
83 aṣṭādaśa viṣayāś ca
84 aṣṭādaśa sāgarā nṛpāḥ
85 aṣṭadaśa pārvatīyāḥ
86 rāmasṛṣṭiś catvāriṃśacchataṃ dakṣiṇottare āsahyaṃ[9] dvādaśa viśvāmitrasṛṣṭir ekādaśa
87 nepālaṃ[10] catuḥśatam
88 pūrvasamudratīre varuṇataḥ samudrāntam aṣṭayoja[13 b]nā
89 pañcaśatadvitayam uttaralāṭaṃ pūrvalāṭaṃ ca
90 kāśīpāñcāladvitayam aśītiḥ
91 kekayasṛñjayaṃ[11] ṣaṣṭiḥ
92 [12]mātsyamāgadhaṃ śatam[13]
93 mālavaśakuntam aśītiḥ
94 kosalāvantiḥ ṣaṣṭiḥ
95 saihya[14]vaidarbhadvitayaṃ śatadvitayam

[1] W omits *gā* [2] Corrupt, reading doubtful [3] W °*nyo* [4] W °*tiṃ* [5] W *sarva* [6] W °*nāṃ* [7] W omits *ka* [8] W °*lāṃ* [9] W °*hyā* [10] M omits *la*; W has °*la śca* [11] W °*ya* [12] W *māksya*° [13] W °*taḥ* [14] *Sic*

96 vaidehakauravaṃ[1] śatam
97 kāmbojadaśārṇam aśītiḥ
98 ete mahāviṣayāḥ
99 ete khalu caturaśrāḥ
100 ārattabāhlīkau[2] dakṣiṇottarataḥ[3] śatamātrau pūrvapaścād[4] dvādaśau
101 śākasaurāṣṭrau caturaśrau catvāriṃśat
102 aṅgavaṅgakaliṅgā[14 *a*]ḥ śatamātrāś[5] caturaśrāś ca
103 [6]kāśmīrahūṇāmbaṣṭhasindhavaḥ śatamātrāś caturaśrāś ca
104 [7]kirātasauvīracolapāṇḍyā uttare dakṣiṇe sthitāḥ śatāt paraṃ ṣaṣṭimātrāḥ[8]
105 yādavakāñcī[9]viṣayaṃ[10] catvāriṃśacchatamātram
106 ete upaviṣayāḥ
107 [11]saptakoṅkaṇāś catuḥśatamātrā dvādaśa †ṣaṭrāṣṭrau†[12] ca
108 ete [13]anūpāḥ
109 sahyādrau catvāro giriviṣayāḥ
110 śrīparvate dvayam
111 raivataka ekaḥ[14]
112 vindhye pañca
113 kumāre ekam
114 [14 *b*] mahendre trayam
115 pāriyātre trayam
116 sarve dakṣiṇottarataḥ [15]pañcāśanmātrāḥ pūrvataḥ paścāt pañcayojanāḥ samāḥ
117 mlecche yavanaviṣayāḥ pārvatīyāḥ
118 [16]grāmanagarodyānādibhir alaṅkṛtāḥ puṇyakṣetrādibhiś ca
119 aṣṭa vaiṣṇavakṣetrāḥ[17]
120 badarikāśālagrāmapuruṣottamadvārakābilvācalānantasiṃha[18]śrīraṅgāḥ
121 aṣṭau śaivāḥ
122 [19]avimukta[ka]gaṅgādvāraśivakṣetrarāmeyamunāśivasarasvatīmavyaśārdūlagajakṣetrāḥ[20]
123 śāktā a[15 *a*]ṣṭau ca
124 [21]†oghghīṇa†jālapūrṇakāmakollaśrīśailakāñcīmahendrāḥ
125 ete mahākṣetrāḥ[22]
126 sarvasiddhikarāś ca
127 vandhyāś[23] ca

[1] W °*va* [2] W °*hli*° [3] W °*ttaraḥ* [4] W °*paścā* [5] W °*traṃ*
[6] W *kāśmīhūṇāmbaṣusin*° [7] W *kirāmata*° [8] W °*trā* [9] W omits *ñcī*
[10] W °*ya* [11] W *sta*° [12] W *ca ṣaṭ aṣṭau ca* [13] W *ānu*° [14] W *ekāḥ*, M *ekā*
[15] W *pañcaś*° [16] W *grāmanha ro*° [17] *Sic* (Masc.) here and in the *sūtras* 122, 125
[18] W °*nantaṃ siṃ*° [19] W *avimuktattagaṅgā*° [20] W °*trā* (masc. as in 119)
[21] W *daṇḍī*° [22] *Sic* (masc.) [23] *Sic* (for *vandyāś*?)

128 vindhye nityaṃ vasati[1] durgā bhadrakālī ca
129 kumāre kumāro vasati nityam
130 sahye gaṇapatiḥ
131 raivatake[2] śāstā
132 mahendre garuḍaḥ
133 pāriyātre kṣetrapālaḥ
134 karmabhūmau bhārate manuṣyair bahavo devāḥ
135 surāsurayakṣarākṣasabhūtapretavināyakakūṣmāṇḍā vikṛtānanāḥ
136 niruddhā bhāraveṣāḥ
137 saumyabhairavā yoginyaś ca nāgāś ca [15 *b*] mānavaiḥ saha rūparamā asaṅkhyātāḥ saṃcaranti
138 mānavaiḥ kṛtapālanāś ca
139 tasminn amṛtamayā auṣadhāḥ[3] santi
140 atra yugasaṅkhyā kṛtatretādvāparatiṣyāś[4] ca
141 kṛte jñāninaḥ
142 daṇḍanītikovidāḥ[5]
143 tretāyāṃ karmiṇaḥ nītiviśāradāḥ
144 dvāpare tāntrikānusārā ghanā[6] rasāś ca
145 nītikovidāś ca
146 tiṣye pāde jñānakarmā[7] ghanā daṇḍanītikovidā narāḥ
147 taduttaraṃ viruddhadharmavarṇaveṣā daṇḍanītivarjitāḥ
148 paśyanti prajā anṛtavādatatparāś cety āha [16 *a*] ācāryaḥ[8]
iti bārhaspatyasūtre tṛtīyo 'dhyāyaḥ

IV

1 brāhme muhūrta utthānam
2 dharmam arthaṃ ca cintayet
3 kukkuṭaśabdaṃ[9] śubham
4 gajādidarśanaṃ ca
5 gajaśabdamaṅgalastutivedapāṭhanaṃ ca
6 devatāpuṇyakathā ca
7 rājanyasmaraṇaṃ ca
8 netrāñjanaṃ ca
9 ādarśadarśanaṃ ca
10 alaṃkārayet
11 tāmbūlacarvaṇaṃ ca
12 karpūracandanāgarudhūpaṃ ca
13 śaṅkhakāhalaviṣāṇa[10]cchinnaveṇuvīṇātantrī[11]mṛdaṅgapaṇavāḥ
14 tūryaghoṣāś[12] ca

[1] M *vasatir* [2] W *raivate* [3] *Sic* (masc.) [4] W °*dvāpari*° [5] W here inserts *narāḥ* [6] *Sic* (read °*na*?) [7] *Sic* (read °*ma*?) [8] W °*ryāḥ* [9] W *kukkuṭe śabdam* (*Sic* neut.) [10] M °*niṣāṇa*° [11] M W °*taṇḍī*° [12] W °*ṣaś*

15 divyapramadādarśanaṃ ca
16 [16 *b*] māgadhabhinnaṣaḍjaṃ ca
17 jātisvaraṃ ca
18 sarpiṣi sitapuṣpāṇi
19 mantratṛpto vahniḥ śatārcir viṣṇuliṅgadhūmayukto bhavati
20 tad aśubhaṃ gavāṃ saṃdarśanam[1]
21 gṛdhrasaṃdarśanaṃ ca
22 sandhyājvalanaṃ ca
23 viruddhaśivārutaṃ ca
24 kravyādamṛgāṇāṃ śabdo grāmapuradvāre vā śrūyate
25 devatāpratimāsvedaś[2] ca yasmin dṛśyate tatra prāyaścittam anyatra yānam eva pratikāro nāsti[3]
26 [4]avaśyanirūpaṇīyāny etāni karmāṇi
27 mantramū[17 *a*]lo vijayaḥ
28 trividhāḥ puruṣāḥ uttamādhamamadhyamāḥ
29 mantre[5] 'pi
30 bandhubhir bāndhavair hitair bahuśrutair dhīraiḥ saha yat karmārabhate tad uttamam
31 dharmadvividhe [6] gurau bhaktiś ca
32 [7]arthaparaiḥ saha mantrayitvā ya ārabhate sa uttamaḥ
33 guṇadoṣāgamaṃ niścitya maurkhyabāhuly[8]ād ya ārabhate so 'dhamaḥ
34 aikamatyena daṇḍanītinetreṇa dhīrair mantribhir yo mantraḥ sa uttamaḥ
35 pūrvaṃ bahubuddhayaḥ paścād ekamatayo bhavanti yatra sa madhyamaḥ
36 [17 *b*] yatra kalaham[9] bhartsanaṃ[10] ca ekasya dharma ekasyārthe strībālavṛddhaiḥ saha ekasya ruditaṃ ekasya krodho yasmin so 'dhamaḥ
37 pūrvaṃ svāminā kāryanivedanam
38 punar vacasā karmaṇā manasā 'ñjalinā daṇḍapraṇāmena[11] yathāgurutvaṃ svāminam abhivandayet
39 vṛddho vaiśravaṇo vācaspatir vā yasyānnaṃ[12] nābhuñjate taṃ vandeta
40 yat punar yathākramam ekaikasya mataṃ śrotavyam
41 svāminaṃ prasādya kāryaṃ kalpayitavyaṃ
42 pūrvaṃ svāmi[18 *a*]guṇaṃ saṃkīrtya svāmidoṣaṃ paradoṣaṃ ca [13]madhyasthadoṣaṃ ca[13] mantrayitvā punaḥ svāmiguṇasaṃsthāpanaṃ kuryāt

[1] W °*śanañ ca* [2] W °*sedaś* [3] W °*stī* [4] W *avaśyanni°* [5] W *mantro*
[6] W here inserts *deva* [7] W *addha°* [8] M *maurkhyāt bāhulādyā* ; W *maurkhyā bāhulādyā* [9] *Sic* (neut.) [10] W *bhaksanam* [11] M °*ṇāmau* : see p. 134, n. 1
[12] M *yasyāṃ nā* [13–13] W omits

43 punaḥ kāryāṇy upāyāni[1] nirūpya svāminaṃ prasādya kāryaṃ kalpayitavyam
44 pramatteṣv abhiyukteṣu daivopahateṣu ca na sidhyanti vikramāḥ
45 apramattaṃ dharmajñaṃ[2] jitendriyaṃ vijigīṣuṃ baliṣu jātakopaṃ durādharṣaṃ prati vikramo na kāryaḥ[3]
46 śāstravit kathaṃ kāryaṃ na prajānātīti na vadet[4]
47 baliṣṭhān śatrūn kāmādīn ye jayanti te sarvān arīñ jayanti
48 [18 *b*] pūrvam upakāraṃ na kārayet
49 upakāraṃ niyataṃ[5] kuryāc ca
50 nābhāvivyasanaṃ pūrvaṃ jñātvā vyasanapratīkāraṃ[6] kāryam iti gurur āha

iti bārhaspatyasūtre caturtho 'dhyāyaḥ

V

1 catvāra upāyāḥ
2 trayaś ca
3 māyopekṣā vadhaś[7] ca
4 sūriṣu sāma[8]
5 śaṅkiteṣu sāmabhedau
6 lubdheṣu sāmadānabhedāḥ
7 kaṣṭeṣu sāmabhedadānamāyopekṣāvadhāḥ
8 sāma pūrvaṃ prayoktavyam
9 [19 *a*] manaso 'bhiprāyaṃ[9] vācaḥ prītikarma ca
10 jñātīnāṃ jñātayo vyasane hṛṣyanti
11 jñātiṃ jñātayaḥ pracchannahṛdayāḥ[10] krūrā upadravanti
12 [11]sarvabhayeṣu jñātibhayaṃ ghoram
13 goṣu payaḥ brāhmaṇe kopaś[12] ca
14 strīṣu cāpalaṃ dūratvaṃ jñātiṣu sauhṛdaṃ [13]patrajalabinduvat
15 hitaṃ[14] gurujanavākyaṃ śāstracoditaṃ ca ye na śṛṇvanti kālacoditāḥ tasmāt tān suparihṛtyānyatra vaset
16 lokaviruddhaṃ nācaret
17 mantra[15][19 *b*]vidyāguhyapadmeṣu grahān bāndhavān kuśalād anyatra na kāryaṃ vyasanāni ca[16]
18 durjanaṃ parihṛtya vaktavyaṃ vidyāyukto 'pi gṛhāhir[17] iva
19 śatrupakṣād āgataṃ na viśvaset
20 guṇataḥ saṃgṛhṇīyāt[18]
21 bhāvaiḥ parīkṣayet

[1] *Sic* (neut.) M W [2] W °*jña* [3] W °*ryāḥ* [4] M interpunctuates not here, but after *śatrūn* [5] W omits *ta* [6] *Sic* (neut.) [7] W °*śaś* [8] W °*maḥ* [9] *Sic* (neut.) [10] W °*ayāṃ* [11] W *ssa* [12] W *tapaś* [13] W *padmapatra*° [14] M *ekaṃ* [15] W *mantram avi*° [16] Text corrupt in this *sūtra*? [17] W *gṛhānir* [18] W here inserts *doṣo na nirūpya saṃgṛhṇīyāt*

22 [1]vīraṇasāraiḥ saha sāma[1] jñāyate buddhim avijñāte sahasā parīkṣa[20 *a*]yet
23 iṅgitair[2] jñātuṃ śakyate
24 prasanno na
25 aśaṅkitamati[ḥ] svasthaḥ
26 akopanaś ca bālādayo 'pi vivṛṇvanti[3] hi tam[4]
27 svakulasya vināśaṃ[5] jñātvā buddhimāṃs tatra śatrupakṣam api na yuktam āśrayet[6]
28 hṛdaye yathāvac chubhāśubhaṃ pūrvam udeti[7] na duṣṭācāraḥ sarvatra kārayet
29 capalā na bahumānyāḥ
30 ity āhācāryo bṛhaspatiḥ
iti bārhaspatyasūtre pañcamo 'dhyāyaḥ

VI

1 [20 *b*] deśakālayogyaṃ karma nayānayau ca vedayet
2 viparītaṃ na vedavīryadarpeṇa
3 hitāni nirūpayet
4 nayo mantribhir nirūpya kāryate
5 buddhijīvanair amātyaiḥ saha kāryam akā[8]ryaṃ ca nirūpayet
6 ahitaṃ vikāraṃ[9] yasya pratibhāti sa mantrayogyaḥ
7 artham ārjayet
8 yasyārtharāśir asti tasya mitrāṇi dharmaś ca vidyā ca guṇavikramau ca buddhiś ca
9 adhanenā[21 *a*]rtham ārjayituṃ na śakyate gajo[10] 'gajeneva
10 dhanamūlaṃ jagat
11 sarvāṇi tatra santi
12 nirdhano mṛtaś caṇḍālaś ca
13 evaṃ dharmamūlaṃ ca vidyām ārjayet
14 vidyāmūlaṃ jagat
15 vidyā punaḥ sarvam ity āha guruḥ
iti bārhaspatyasūtre ṣaṣṭho 'dhyāyaḥ

[1–1] W *vīrān na sārais sahasā mā* Read *vīro 'sāraiḥ sahasā na*? For *ṇ* and *au* (*o*) see p. 134 [2] W °*tai* [3] W *vivra*° [4] M *tat* [5] °*lasyāpi n*° [6] Read *nayayuktam*? [7] W *udayati* [8] W *kāryak*° [9] Read *ahitam api kāryam* [10] M *gajaṃ ga*°, W °*jaṃ ga*

BṚHASPATI SŪTRA

Now the *Bṛhaspati Sūtra*

Now Bṛhaspati, the Preceptor, expounds to India the Whole Substance of Policy:

I (Personal Conduct)

1 Self-mastery is the quality of a king.
2 As minister he should appoint one master of himself.
3 His sole science is the Administration of Punishment [= Government].
4 Even right he should not practise when disapproved by the world.
5 Should he practise it, it should be after recommending it by persons of intelligence.
6 He is to be served by his like.
7 With women, children or the aged, he should not discuss measures of right and policy.
8 He should not engage in magic shows [*indrajāla*];
9 In incantations [*mantras*], however, and festivities;
10 Also in counteracting diseases and poisonings.
11 Not smearing with ashes [like an ascetic].
12 Also not sacrifice [*agnihotra*], Veda-reading, and so forth.
13 Not processions to sacred places.
14 Also not service of a king.
15 Nor service of women.
16 He should not drink intoxicants.
17 Nor slay a Brāhman.
18 Nor practise theft.
19 Nor much indulge in garlands and unguents.
20 He should not be dejected.
21 Nor over-wrathful.
22 What is called non-giving is greed on a wrong occasion.

I 1 Concerning Bṛhaspati as founder of the Science of Policy see the Introduction.
3 On the question of the king's sciences see *Arthaśāstra*, c. 1.
6 On this question of choice of ministers etc. see *Arthaśāstra*, cc. 4–5; also 80 *infra*.
10 On poison in the palace see *Arthaśāstra*, c. 17.
22 Text and translation uncertain. More intelligible would be *aviṣaye dānam*...'giving on a wrong occasion is called non-giving.'

23 In a (true) field he should have seed sown.
24 Giving should be practised.
25 Aversion therefrom is greed.
26 Theft is also greed.
27 Pleasure is a cause of expenditure of means.
28 A will to hurt gurus, gods, wise men, kings, and so forth is anger,
29 And it is a smiting of one's own head.
30 An enemy equal in forces and so forth he should slay in war;
31 Other adversaries [*or* If attacking others, then] by conciliation, gifts, dissension, pretended ignoring, and so on.
32 He should not have sordid dress.
33 And he should not practise over-indulgence in hunting.
34 From over attachment to women ill-repute grows;
35 And vitality wastes.
36 In association with those guilty of gaming, provoking others, abusing others, the weaknesses of others (are exposed) along with the words of *mantras* in learned or frivolous play (?).
37 Taking of medicine, evacuation of urine and faeces, bathing, teeth-cleaning, enjoyment of copulation, worship of divinities,—these also are to be done in private.
38 A sham professor of virtue he should not trust;
39 Nor censure either.
40 Nor upon seeing mad or stupid persons, and so forth, should he laugh at them.
41 His sport in private should be with those of like character and age.
42 Elephant and horse sports in public; not with creatures of two (different) kinds.
43 And he should not harm living beings of his own kind.
44 Desire should be felt for superiority to predecessors and successors in respect of wealth, popularity, nobility, and magnanimity.
45 Traditional right, goodwill of dependents, and councillors, relatives, friends, kinsmen, he should all alike consider;
46 In respect of dependents, punishment and largesse, within and without;
47 In respect of councillors, conciliation, dissension, and largesse;

31 I translate *anyābhiyodhinaḥ*.

32 Sc. he should never be in deshabille.

36 Rendering conjectural. Are the *mantras* quasi oaths?

40 So also in the *Śukra-nīti* III. 230 'The miserable, the blind, the dwarf, and the dumb are never to be laughed at.'

42 Contests of dissimilar animals are here, it seems, denounced. Or we might take *rahasye* from 41 and, reading *tadvimūrtam*, render 'Elephant and horse sports in private; in public those with other species.' This is less likely.

46 'Within and without': sc. the capital.

48 In respect of relatives, allotments of income for the sake of conciliation, dissension, largesse.

49 To even an unwelcome speech he should listen.

50 In bad weather, when the planets are hostile, at the *nakṣatra* of three birthdays, and when serious business presents itself he should not attend to festivities.

51 He should attach to himself a wife of the same country, of the same form, and of noble birth.

52 He should cause especially dissensions (among the wives); excessive conciliation, excessive largesse are not to be practised, nor punishment to be used towards women, nor pretended inobservance.

53 Among them he should not say much.

54 Among village petitioners, panegyrists, bards, minstrels, actors, dancing-women, instructors, liars, boys, pimps, traders, herdsmen, harlots, mean kings, he is to be addressed in pompous untruths.

55 Association with kings, harlots, soothsayers, and dependents he should not indulge in long.

56 He should frequent one whose superiority is in himself;

57 Prospects and so forth [he should regard] not overmuch.

58 Those attached to women, gambling, drinking he should not have in his service.

59 During five *nāḍikās* prayer to the divinity of his choice; that passed, the audience;

60 During ten *nāḍikās* administration of justice; during five *nāḍikās* the bath;

61 During three *nāḍikās* the repast;

62 During five *nāḍikās* amusement and play with dear ones;

63 During two *nāḍikās* twilight worship;

64 During seven *nāḍikās* nautch and so forth;

65 During seven *nāḍikās* sexual intercourse, repast, and so forth;

66 During seven *nāḍikās* sleep.

67 He should rule himself without failure of vigilance;

68 Like the driver of a horse.

69 High Brāhmans [he should greet] with a shake of his head, welcome and giving of leavings and betel;

50 'Three birthdays': perhaps his own, that of his father, and that of his grandfather.

51 'Of the same form' (*ekarūpiṇī*): perhaps = 'of the same caste' (*ekavarṇa*).

56 Or 'his own lord.'

59–66 On the disposition of a king's time see *Arthaśāstra*, c. 16, and Prof. Formichi, *Gli Indiani &c.*, pp. 66 sqq. A *nāḍikā* = ½ *muhūrta* = 24 minutes.

68 'Shaking of the head': on this as a sign of approval see the passages quoted by me in *Kavindravacanasamuccaya* ad v. 1.

70 A mean Brāhman not with a shake of the head, even if he brings a present;
71 A like prince or emperor with welcome, with a seat, with a shake of the head, with gift of betel and with jocular talk;
72 Men of the three castes with a smile, with welcome, and audience (?);
73 Śūdras not with a glance or smile nor with welcome;
74 Children, the aged, and so forth, with giving of something which they like;
75 Low-caste [Foreign?] people and heretics not even with an utterance.
76 Owing to importance of business he may have recourse to them;
77 Let him say little, however, and assign the employment.
78 Let him not accept fine gold [*or* receive men of the (3) castes] in private.
79 With workmen, even in his employ, let him not deliberate upon the task.
80 With his friends let him choose a like friend as councillor;
81 But if low-born, he must be one having not low-born caste.
82 Low-born persons have the characteristic of not mentioning their own objects and of executing orders.
83 So he should not over-cherish them.
84 Nor again should he trust them.
85 Knowing all, he need not act.
86 Secrecy in regard to right, secrecy in regard to home and going abroad, secrecy in regard to measures, secrecy in regard to enmities; in failure of prestige he should deny even the truth.
87 Physicians, astrologers, soothsayers he should entertain, if possessed of conduct and character.
88 Even the truth, if causing grief or misfortune, he should not speak.
89 Up to twenty-five years he should passionately practise the study of sport;
90 Thenceforward acquisition of wealth.
91 He should keep himself free from indebtedness;
92 Indebted he becomes by three means, pleasure, anger, and greed.
93 And he should continually guard his person.
94 He should not neglect the regular rites.
95 If there is a popular clamour, he may omit a minor rite.
96 Upon a lost cause let him not stand;
97 Far to be avoided then is even a serious matter of sovereignty.

72 'Audience': I translate *āsthānena*, but the text is corrupt.

78 *Varṇikā-parigraha*: Read *vārṇika-parigraha*?

79 'Even in his employ': so translate *yoginaḥ*?

98 He should not favour new commanders who are *Kusumāntas.*
99 A slight loss is to be borne.
100 As with families of elephants, bandits, noxious serpents, and tigers living in forest or cemetery, among those who in comparison therewith are inoffensive feuds of kinsmen are not to be engaged in.
101 Like dogs with one piece of flesh is that estate of sovereignty, when the sovereignty is in trouble.
102 Policy truly is like a tree on a river's bank.
103 So he is not to desire [it].
104 *Kusumāntas* and so forth are inimical to all creatures.
105 Prestige, vigour, vitality, greatness—these are destroyed by excessive cultivation of *Kusumāntas.*
106 Desire, anger, conceit, jealousy, hypocrisy, and so forth he should not encourage.
107 An enemy of good character is a friend.
108 Among friends one of good character is an enemy.
109 Between moon and sun there is hostility by reason of their common brightness (tastes):
110 Were it not so, they would both stand fast.
111 Where there is feud among relatives, those two families perish to the root.
112 Whoso abandons the science of awarding punishment, helpless he like a moth enters the flame all unwittingly.

So speaks the holy Preceptor, guru of the chief of the Gods.

So in the *Bṛhaspati Sūtra* the First Chapter.

II (Duties and Principles)

1 Sovereignty belongs to one possessing advantages.
2 There is advantage of knowledge, advantage of wealth, and advantage of comrades:
3 Gratification of his own family also and protection of usage;

98 *Kusumāntas:* this word, which recurs in *sūtra* 105, is quite mysterious (?=*Pallava*, or *pallava*, i.e. *viṭa*?).

99 The meaning seems to be that a commander should not be dismissed for a slight failure.

100 The idea seems to be that of the nursery rhyme 'Let dogs delight &c.'. With the reading °*kule* we should render 'he dwells as it were in a family....'

101 *Śvāna* 'dog' probably means more exactly 'pack of dogs': cf. *āśva* and Pāṇini IV. 2. 48.

109, 110 We might translate 'If between sun and moon there were hostility..., they would not continue.'

II 1 *Guṇa* is here used in an untechnical sense ('strong point').

4 Agriculture, cattle-rearing, trade.

5 Universally the Lokāyata system of doctrine is alone to be followed at the time of acquiring gain;

6 Only the Kāpālika as regards attainment of pleasure;

7 The Ārhata in regard to right.

8 The Lokāyata is not really profitable (?); the advantage quickly perishes.

9 So the Kāpālika, the Ārhata, and the Bauddha.

10 On these relying, he is like the moth and the fire.

11 The fruits are like ear-water [*or* water in the ear?].

12 When one characterized by ignorance desires in a matter connected with right to effect a human object, then he is a heretic entitled Laukāyatika.

13 When a Caṇḍāla is desirous of enjoying fine drink, flesh, and so forth, then he is a heretic entitled Kāpālika.

14 When abandoning twilight worship and so forth, sacrifice and so forth, he desires the duty of non-killing, then he is a Kṣapaṇaka heretic.

15 When, abandoning the rites described in the Veda, and knowledge of them, also Śiva, the Lord of All, Viṣṇu, and Śrī, a man declares that all is void, then he is a heretic entitled Bauddha.

16 When he declares right to be vain, a means to gain, he is a Laukāyatika; and he declares that the *piṇḍa* and so on are theft.

17 He does all for profit,—sacrifice, twilight prayer, and so forth.

18 To conceal his failing, one afflicted with desire studies the Veda;

19 He performs sacrifices and so forth:

20 He does it with a view to drinking wine, with a view to intercourse with women.

21 He says Viṣṇu and the others are wine-drinkers—so the Kāpālika.

4 The *Arthaśāstra* mentions (c. 1) the same three matters (*kṛṣi*, *pāśupālya*, and *bāṇijya*) as the components of *vārttā*, or business, one of the studies of a king.

5 The *Lokāyata* doctrine, along with *Sāṅkhya* and *Yoga*, makes up the triad of philosophy in the *Arthaśāstra* (c. 1).

6 Elsewhere the Kāpālikas are a Śaiva sect: see the St Petersburg lexicon and reff.

8–35 These *Sūtras*, which seem at variance with the preceding, and which betray a strong sectarian bias, may be suspected of being an interpolation. No. 36 joins on well to No. 7.

11 'Ear-water': is this a synonym of 'sky-flower' &c. = 'nonentity'? or 'water in the ear' (sc. not in the mouth *or* only heard of)?

14 *Kṣapaṇaka*: = Jaina.

15 'Knowledge': read *karmajātam* 'mass of rites'?

16 *Piṇḍa*: the reference seems to be to the food offered to the dead: the custom was ridiculed by the followers of Bṛhaspati, as appears from the Cārvāka, or Lokāyata, chapter in the *Sarva-darśana-saṃgraha*.

22 The Kṣapaṇaka, aiming at right, speaks of right as depending on the bearing of rags and broom:
23 He speaks of Śiva and so on,—so the Kṣapaṇaka.
24 With a view to abuse of others he studies Veda, *Śāstra*, right and so forth:
25 He reproaches all;
26 Even Maheśvara, Viṣṇu and so forth;
27 He also speaks of right with a view to eating;
28 For the sake of discussion he praises others—this is the Bauddha.
29 The Laukāyatika, when dead, is a denizen of hell, extern to profit, pleasure, right, and liberation.
30 And the same applies to his family; that family perishes within the period of sons and grandsons.
31 The Kāpālī, abandoned by his village, household, and relatives, becomes a denizen of hell, denounced by all people:
32 And at that very time his family perishes.
33 The Kṣapaṇaka is denounced by his family, and those who live in the village, and three families perish.
34 The Bauddha becomes a very detested denizen of hell; and his existing family perishes, or in the time of sons and grandsons.
35 Connection with heretics of this sort he should not have, even in thought.
36 Even by one whose counsels are well ordered, who discerns the weak points of others, and who is [not?] a man of virtue, sovereignty cannot be preserved.
37 One infatuated with the conceit of power, filled with greed and pride, loses what has been acquired.
38 Whoso, after reflecting upon his measures, enjoys himself, he achieves the highest success.
39 He must so do that by his action he is not known by the world as 'knowing what to do, bent upon profit,' or as 'a man of righteousness':
40 Like Īśvara, like Moon and Sun.
41 Counsel is the action of effecting unity of opinion on the part of persons conforming to a master's mind.
42 A councillor must speak of measures, regardless of his master's preference.

22 The 'broom' is the brush of twigs which the Jain ascetics carry in order to brush away insects.

34 The Sanskrit sentence is here confused: but the meaning is clear.

36 [Not]: we may, if we prefer, read *adhārmikeṇa*. This *Sūtra* connects well with No. 7.

40 'Like Īśvara': his motives must be inscrutable.

43 The fruit of policy is attainment of right, advantage, and pleasure.
44 Pleasure and advantage are to be tested by right;
45 Right by right;
46 Advantage by advantage;
47 Pleasure by pleasure;
48 Liberation of the soul by liberation.
49 Injunction of a guru is to be executed, even when at variance with right, as the marriage of the Pāṇḍavas, Arjuna's asceticism, Vyāsa's intercourse with a widow, the begetting of Karṇa, Rāma's punishment of a mother and so on.
50 Even a son, at variance with policy, is an enemy.
51 The young, the vicious, reckless, unacquainted with *śāstras*, he should not admit to counsel.
52 Dull-witted, immoral, violent, thoughtless, irascible, foolish young men are not to be employed in counsel.
53 Let all jewels even be given to preserve one's own purpose, life, and prestige.
54 During counsel he should not evoke anger.
55 Right is the main factor; not personal objects,
56 Happiness unrighteously enjoyed is no friend.
57 Maintenance of position is [*or* and] enhancement.
58 Like one who eats what is not wholesome but is on good terms with [*or* as taking a precaution against, *pratīkāra*] death,
A man true to his word, relying upon the *Śāstras*, might even dry the ocean.
59 If he is angry [his dependents] become discouraged and timid.
60 One bad man ruins many.
61 Fate depends upon manhood.
62 Whoso loves his own wife and in taming himself has capacity, is without equal.
63 A good man turns not aside through fear.
64 What at that time is proper is not to be spoken by friends not conversant with matters of speech.
65 One of arrogant heart, lost to respect for right, not self-controlled, he could not admonish.
66 When exhausted with frightful acts, sunk in the sleep of

49 The references are to well-known stories in the *Mahābhārata*.
51 We translate *mantre na praveśayet*.
53 The 'jewels' are the various 'treasures' of a king, his wife, minister, general and so forth.
57 I translate *sthitir vardhanam*: reading *sthitivardhanam*, we might render '[he should aim at] enhancement of his actual position' or '...conservation and enhancement.'
58 The idea may be that of fortifying oneself against poison.
61 A common sentiment: *cf. Sukra-niti*, I. 95–6.

ignorance, he should enlighten the fool with the cool airs of righteous speeches.

67 Among bad men a good man shines forth like the sun.

68 Those committed to unrighteousness he should check by proper conduct.

69 In unrighteousness he should not involve himself.

70 In ill-repute he should not involve himself.

71 He should not slay.

72 Let a fool be restrained, like an elephant, with the hook of righteous reading.

73 A guru's word is not to be transgressed, if in accordance with reason.

74 Even a guru, if not equipped with policy, he should disregard.

75 A guru says it.

So in the *Bṛhaspati Sūtra* the Second Chapter.

III (*Vidyā*)

1 Manliness is the quality of one superior to weakness.

2 One become superior to weakness by residence in other countries.

3 Of all powers, times, countries, conciliations, natures, strengths, exercises, ages knowledge is to be acquired:

4 Also endurance of fasting and so forth.

5 He should make treasures with fragrances and robes.

6 A long conversation he should hold only if a gracious one.

7 All his like-minded 'jewels' he should ever seek to please.

8 He should know new mantras:

9 These are threefold: Śākta, Vaiṣṇava, Śaiva and their further divisions.

10 Entrance to the city of Liberation is by three:

11 Śākta, Vaiṣṇava, Śaiva.

12 The Śākta is like a journey in a vessel;

13 The Vaiṣṇava like a high road;

14 That which believes in *Kevala* and *Pradhāna* is like a horse chariot;

15 The Laukāyatika, Kṣapaṇaka, Bauddha and so forth are like a cavernous route through a desolate forest swarming with many tigers and malignant beasts.

16 Having marked this, let him have recourse to one.

17 Let him ever mark the aspect of the lord of lights (the moon?).

18 And let him defend the order of four castes.

19 And let him make use of medicines;

III 9-16 Again apparently a sectarian insertion: cf. *ad* II. 8, III. 33.

14 This is the Śaiva system: see *Sarvadarśana-saṃgraha*, c. VI.

20 Those which fortify strength, complexion, energy, self-esteem, intelligence, courage, compassion, and reduce the faulty humours.

21 Let him procure success by gifts, honours, ornaments, and sciences.

22 Let him watch the eighteen *Tīrthas.*

23 *Tīrthas* are the six constituents of royalty, also enemy, friend, and neutral:

24 Also intestine enemy, intestine friend, intestine neutral; and these are dependents, companions, and friends.

25 Also wives, sons, and kinsmen.

26 Others also [to be watched] are temples, places for dances and
27 sacrifices, twilight, pools, cross-roads, heretic abodes, shops, schools for the young, parade-grounds, fields, new-moon etc. festivals, harlots' houses, the sea-shore, presence of ascetics, frontiers, places for sale of liquor, serais for travellers.

28 Let him have festive attire.

29 At the city gate let there be a general stoppage.

30 However, let him not exclude all.

31 Let him honour *Itihāsas* and *Purāṇas*;

32 And expositions thereof:

33 And the *Śākta* scriptures:

34 And the *Vaikhānasa* scriptures;

35 And the *Sāṃkhya*;

36 And the *Śaiva.*

37 As regards all these, let him perform and require the due study.

38 A Brāhman let him not slay, even if infected with faults.

39 To the unmerciful [no] mercy should be shown.

40 Let him show respect to village headmen;

41 Also to city magnates.

42 Let him conciliate even the weak.

43 By largesse much:

44 Not also with little.

45 In the case of excellent persons not in the order of the plenitude of their merits.

22 *Tirtha*: a technical term in the Science of Policy for the important personalities in the kingdom. The use is somewhat peculiar in 23.

23 The constituents (*prakṛti*), as usually enumerated, are king, minister, country, fortress, treasury, army, and friend: see *Arthaśāstra*, c. 96, and Formichi, *op. cit.*, p. 92.

27 'Twilight-pools' would be places for performing twilight worship.

32 'Expositions': The word *pāka* would seem to be a synonym for *pakti* in *janapakti*, *lokapakti* 'teaching the people': see *Śatapatha-Brāhmaṇa* XI. 5. 7. 1.

33–7 These *sūtras* are perhaps again an insertion: see Introduction and *ad* II. 8, III. 9.

39 Or 'no mercy' (*adayā*).

46 Let him play with dice:
47 Also [Or] let him not play at all.
48 Serpents and so forth let him slay.
49 High Brāhmans, perfected by various *mantras* and rich in knowledge, let him honour.
50 Brāhmans of other countries, *Kṣatriyas*, princes, feudatories, and so forth let him welcome as if they were himself with viands, clothing, and so forth.
51 A refugee, though qualified by all crimes, let him protect.
52 Let him check the bad;
53 And protect the learned.
54 Let him not oppress a village:
55 Or a city:
56 Or temples.
57 Let him make use of fermented liquors;
58 Not in excess, however.
59 Also flesh food.
60 Compassion to life must be shown:
61 The Bauddha way and so forth not.
62 Nor as regards imperceptible (creatures).
63 Gay ladies are to be used.
64 The earth has a measure of fifty krores of *yojanas*.
65 And it has seven continents.
66 And is girt with seven seas.
67 *Karma*, *Bhoga*, *Atibhoga*, *Divya*, *Śṛṅgāra*, *Siddha* and *Kaivalya* are the designations of the continents.
68 The midmost is the Land of Action (*Karma*).
69 What is in the middle thereof, as far as the Jambu tree, belongs to Meru.
70 Therein on the north is Himavat.
71 On the south of that is land of nine thousand (*yojanas*).
72 Therein to the south is Bhārata Khaṇḍa.
73 There the fruits of righteousness and unrighteousness have their visible effect.
74 In relation thereto is the administration of punishment.

61 The Buddhists and Jains especially denounce killing in sacrifice.

62 'Imperceptible': apparently a reference to the Jaina precautions against killing small creatures.

67 These names, as applied to the seven *dvīpas*, do not seem to occur elsewhere: but *Bhārata Varṣa* is *karma-bhūmi* in the *Viṣṇu-Purāṇa*, II. 3. 2.

70 'On the north': This cannot mean on the north of Meru or of Jambudvīpa, which would be contrary to the ordinary view: it must, therefore, mean 'starting with the north' of India.

71 'Nine thousand': The usual estimate, as in the *Viṣṇu-Purāṇa* II. 3. 2.

75 It is to be studied by the people of Bhārata, past, future, and present and by men of the four castes.
76 By administration of punishment the holy Sun is king:
77 And Wind and all the gods:
78 And mortal creatures.
79 From Badarikā to [Rāma's] Bridge is a distance of one thousand *yojanas*.
80 From Dvārakā as far as Puruṣottama and the Śālagrāma is a distance of seven hundred *yojanas*.
81 In this area also are the seven Great Mountains, Raivataka, Vindhya, Sahya, Kumāra, Malaya, Śrīparvata, Pāriyātra.
82 And the Great Rivers, Gaṅgā, Sarasvatī, Kālindī, Godāvarī, Kāverī, Tāmraparṇī, Ghṛtamālā.
83 And eighteen countries.
84 Eighteen are the maritime kings:
85 And eighteen the hill kings.
86 The creation of Rāma consists of one hundred and forty (*yojanas*?) on the south and north, as far as the Sahya twelve; that of Viśvāmitra eleven.
87 Nepal one hundred and four.
88 On the shore of the eastern sea:
From Varuṇa to the sea is a space of eight *yojanas*.
89 Each one hundred and five are northern Lāṭa,
And eastern Lāṭa.
90 Kāśī and the Pāñcāla country are together eighty;
91 Kekaya and Sṛñjaya are sixty;

79 'One thousand': The same estimate is given by the *Vāyu-Purāṇa*: see Wilson's note in *Viṣṇu-P.* (ed. Hall, II. p. 127).

80 The *Puruṣottama-kṣetra* is in Orissa, and the *Śālagrāma-kṣ.* is supposed to be on the river Gandak: see Wilson's *Viṣṇu-P.* (index).

82 'Great Rivers': The word *kula-nadī* does not seem to occur elsewhere. On the various lists of the chief rivers see Wilson's note, *Viṣṇu-P.* II. pp. 131–2. The *Ghṛtamālā* is, doubtless, Wilson's *Kṛtamālā*.

86 'The Creation of Rāma' and 'the Creation of Viśvāmitra': The Epic story of Viśvāmitra's attempt at a rival creation is well known; but the phrase *Viśvāmitra-sṛṣṭi* does not seem to occur in the literature. In the tradition of the pandits the idea is quite familiar, *Viśvāmitra* being credited (like Ahriman among the Iranians) with the authorship of all faulty or misshapen and misbegotten things, such as the mirage.

The application of the numbers in this *sūtra* is obscure. Is 'as far as the Sahya' = 'in breadth'?

88 The site of the *Vāruṇa-tīrtha* does not appear to be known.

89 sqq. For other lists of countries and peoples see *Mahābhārata*, *Bhīṣma-parvan*, IV. 317–378, *Viṣṇu-Purāṇa*, II. 3, Varāha's *Bṛhat-saṃhitā*, XIV., *Garga-saṃhita* (*Janapada-vyūha*).

92 The Matsya and Magadha country one hundred;
93 Mālava and Śakunta eighty;
94 Kosala and Avanti sixty;
95 Saihya and Vidarbha together two hundred;
96 Videha and the Kuru country one hundred;
97 Kāmboja and Daśārṇa eighty.
98 These are the great countries.
99 These indeed are four-cornered.
100 The Āraṭṭa and Bāhlīka country are from south to north one hundred, from east to west twelve.
101 The Śaka and Surāṣṭra country are four-cornered and of forty.
102 Aṅga, Vaṅga, and Kaliṅga are of one hundred and four-cornered.
103 Kāśmīr, the Hūṇa and Ambaṣṭha countries, and Sindh are of one hundred and four-cornered.
104 The Kirāta, Sauvīra, Cola, and Pāṇḍya countries, situated on north and south are of one hundred increased by sixty.
105 The Yādava country and Kāñcī are of one hundred and forty.
106 These are minor countries.
107 The seven Koṅkaṇs are of one hundred and four, and the...
108 These are on the water.
109 On mount Sahya are four hill countries;
110 On Śrīparvata two;
111 On Raivataka one;
112 On the Vindhya five;
113 On Kumāra one;
114 On Mahendra three;
115 On Pāriyātra three.
116 All are equal, from south to north of fifty, from east to west of five *yojanas*.
117 In the Mleccha region are Yavana countries, mountainous.
118 The countries are adorned with villages, cities, gardens, and so forth, and with holy domains and so forth.
119 Eight are the Vaiṣṇava domains;
120 Badarikā, Śālagrāma, Puruṣottama, Dvārakā, Bilvācala, Ananta, Siṃha, Śrīraṅga.
121 Eight the Śaiva:

93 Śakunta is not elsewhere known as name of a country or people.
103 The Hūṇas are, doubtless, those of Hundesh.
105 Yādavas: Perhaps those of Devagiri.
107 For the 'seven' Konkans, see Wilson's *Viṣṇu-purāṇa* (ed. Hall II. p. 178, n. 14).
119–127 Again an insertion?
120 Bilvācala...Siṃha: Perhaps the Bilvādri and Siṃhācala of which *māhātmyas* exist.

122 Avimuktaka, Gaṅgā-dvāra, Śiva-kṣetra, Rāme-Yamunā (?), Śiva-sarasvatī, Mavya, Śārdūla, and Gaja kṣetras.
123 The Śākta are also eight;
124 Oghghīṇa, Jāla, Pūrṇa, Kāma, Kolla, Śrīśaila, Kāñcī, Mahendra.
125 These are the great domains;
126 And effective of all attainment;
127 Also ineffective [*or* to be worshipped].
128 On the Vindhya dwells perpetually Durgā, and Bhadrakālī;
129 On Kumāra Kumāra dwells perpetually;
130 On Sahya Gaṇapati;
131 On Raivataka the Teacher;
132 On Mahendra Garuḍa;
133 On Pāriyātra Kṣetrapāla.
134 In the Land of Action, which is Bhārata, the gods are many times as numerous as the men.
135 Gods, Demons, Yakṣas, Rākṣasas, Bhūtas, Pretas, Vināyakas, Kūṣmāṇḍas, those with distorted features:
136 What they carry and their dress are determinate:
137 Friendly or Terrifying, *Yoginīs* and *Nāgas*; they, assuming forms at will, consort in countless numbers with mankind.
138 And by men they may be protected.
139 In that [Bhārata country] are ambrosial herbs.
140 At this point the number of the ages, the *Kṛta, Tretā, Dvāpara,* and *Tiṣya.*
141 In the *Kṛta* [the creatures are] possessed of knowledge;
142 And versed in the administration of punishment:
143 In the *Tretā* they are active and skilled in policy:
144 In the *Dvāpara* they are followers of *Tāntrikas* and of strong tastes;
145 And versed in policy:
146 In the *Tiṣya* quarter men are strong in knowledge and action, and versed in the administration of punishment:
147 After that they are of diverse rightfulness, colour, and dress, and void of the administration of punishment.
148 And the peoples behold, intent upon false speaking. Thus says the Preceptor.

So in the *Bṛhaspati Sūtra* the third chapter.

122 Avimuktaka: Benares.
124 Oghghīṇa: Ujjain?
131 The Teacher: Bṛhaspati.
133 Kṣetrapāla: Śiva.
140 The *Mahābhārata* also names the Tiṣya as the fourth age.

IV (Omens and Counsel)

1 At the Brāhma hour the rising from sleep.
2 Let him consider right and interest.
3 The cry of the cock is auspicious:
4 Also the sight of an elephant and so forth;
5 Also the sound of elephants, the chanting of auspicious praises, and Veda-recitation;
6 Also holy talk of divinities;
7 Also recollection of nobles;
8 Also eye-collyrium:
9 Also looking in a mirror.
10 Let him adorn [himself].
11 Also chewing of betel:
12 Also camphor, sandal, incense of agallochum:
13 Conchs, *Kāhalas*, horns, cut reeds, guitars, harps, drums, kettle-drums:
14 And noises of trumpets;
15 Also seeing of divine women:
16 Also the interrupted first note of the minstrel (?):
17 Also the sound of the *jāti* melody (or 'the cry of birth'):
18 White flowers in liquid butter.
19 Fire satisfied with *mantras* becomes of one hundred flames, and attended with smoke having the sign of Viṣṇu.
20 Then the spectacle of oxen is inauspicious:
21 Also the spectacle of vultures:
22 Also a twilight blaze:
23 Also the cry of quarrelling jackals.
24 Or the sound of carnivorous beasts is heard at the gate of village or city.
25 Where also sweating of images of gods is perceived, there departure to another place is the only appeasement: there is no remedy.
26 Unavoidably to be observed are these acts.
27 Victory is rooted in counsel.
28 Men are of three kinds, best, worst, and middle.

IV 1 The *Brāhma muhūrta* is the early morning: see Weber, *Indische Studien*, x. p. 296, and *Aitareya Brāhmaṇa*, II. 15.

4 The Greek writers mention the early morning salutation of an Indian king by an elephant (Aelian, XIII. c. 22).

12 Or 'incense of camphor, sandal, and agallochum.'

25 'Sweating of images': Cf. *Harṣa-carita*, trans., p. 147, also Vergil's *et maestum illacrimat templis ebur aeraque sudant* (Georg. I. 480), and Milton's

'And the chill marble seems to sweat
'While each peculiar power forgoes his wonted seat.'

29 In counsel also [is the same triplicity].

30 That action is best which is undertaken in company with connections, kinsmen, friends, the learned, the thoughtful.

31 And, when right is doubtful, devotion to a guru.

32 He is best who sets to after taking counsel with men intent on advantage.

33 If, after thinking out good and bad results, he sets to through being overcome by folly, he is the worst.

34 That counsel is best which is taken unanimously, under the guidance of policy, by wise councillors.

35 Where, at first of divers opinions, they are afterwards unanimous, that is the middle.

36 Where there is broiling and reproach, one being for right, one for interest, along with women, children, and the aged, tears on the one part, anger on the other, that is the worst.

37 First the measure is introduced by the master.

38 Then with voice, action, mind, salutation, and rigid prostration let them in order of dignity be made to salute the master.

39 Let him salute him whose food Vaiśravaṇa or Vācaspati when old refuses not to eat.

40 For the rest the opinion of each in order is to be heard.

41 The measure is to be considered after placating the master.

42 Having first extolled the master's strong points, and then weighed his master's weak points, the weak points of the adversary, and the weak points of the neutral, let him again lay stress upon the master's strong points.

43 Having again described the measures and the means, and having placated the master, he is to consider the measure.

44 With careless, assailed, unfortunate persons warlike enterprises do not succeed.

45 Against a not careless, right-knowing person, a master of his senses, a conqueror, one angry against the powerful, and hard to assail warlike enterprise is not to be undertaken.

46 "One knowing the *Śāstras*, how does he not understand measures?" so let him not say.

47 Those who conquer the strongest enemies, pleasure and so forth, they conquer all foes.

38 'Rigid prostration': The word *daṇḍapraṇāma* 'prostration with the body straight as a stick' occurs in the *Daśakumāra-carita*: see the St Petersburg lexicon.

39 Vaiśravaṇa and Vācaspati are apparently named as types of king and Brāhman. Note the negative verb *abhuñjate*.

42 *Guṇa* and *doṣa* are here untechnical: cf. II. 1.

46 I.e. let him not claim practical infallibility on the ground of learning.

48 Let him not make the first advance in rendering services:
49 Also let him certainly render service.
50 As regards an unavoidable disaster, having discerned it in advance, let him provide remedy for the disaster.
51 So says the Guru.
So in the *Bṛhaspati Sūtra* the Fourth Chapter.

V (*Upāyas*)

1 Four means.
2 Also three:
3 Also pretended oversight and slaying.
4 In dealing with the bold conciliation;
5 With the timid conciliation and division;
6 With the greedy conciliation, largesse, and division;
7 With the vexatious conciliation, division, largesse, pretended oversight, and slaying.
8 Conciliation is to be set to work first:
9 The purpose of the mind and also the friendly action of the voice.
10 Relatives are pleased at the misfortune of relatives.
11 Relatives, in their secret hearts malignant, take advantage of a relative.
12 Among all dangers the danger of relatives is to be dreaded.
13 In cows milk and in a Brāhman anger [are certain];
14 In women fickleness, in kinsmen remoteness; friendship is like a drop of water upon a leaf.
15 The friendly speech of elders, also inspired by *Śāstras*, whoso heed not, are inspired by destiny: them, therefore, let him carefully avoiding dwell afar.
16 What is at variance with convention let him not practise.
17 Kinsmen, crocodiles among the lotuses of secrets of *mantras* and sciences; not to act without good omens; and disasters (?).
18 It must be told with avoidance of the bad: though possessed of knowledge, he is like a snake in the house.
19 An adherent from the enemy's side one should not trust.
20 According to merit let him entertain (people) in his service.
21 Let him test by their sentiments.
22 A hero is not quickly known by the weak: intelligence let him promptly test in an unknown matter.

V 1 The four *upāyas* are, of course, war, dissension, conciliation, and bribery.

17 The text is here corrupt, some proverbial expression apparently being involved. The import seems to be that counsel, study, and secrets, also misfortunes, should not be incautiously spoken of.

19 Accusative after *vi-śvas*, as in I. 38.

22 Reading *vīro 'sāraiḥ sahasā na jñāyate.*

23 He may be known by his gestures:
24 A composed person not.
25 One whose mind is without apprehension is calm.
26 And without anger: for even children and so forth conceal that.
27 Upon learning the fall of his family a wise man under these circumstances would have recourse even to an enemy's side, if possessed of wisdom.
28 Unfailingly in the heart the [effects of] former good and evil arise; [so] the bad man would not on all occasions act as such.
29 The fickle are not to be highly honoured.
30 So says the Preceptor Bṛhaspati.
So in the *Bṛhaspati Sūtra* the Fifth Chapter.

VI (*Naya*)

1 He should get to know the action suitable to place and time, also policy and impolicy:
2 Not what is contrary to Veda, manliness, and pride.
3 Let him observe friendly acts.
4 Policy is carried out after examination by councillors.
5 Let him examine what is to be done or not to be done in conjunction with councillors living by their intellect.
6 Whoso can design even an unwelcome measure, he is to be employed in counsel.
7 Let him acquire wealth.
8 Whoso has store of wealth, has friends and righteousness and knowledge and merit and prowess and intelligence.
9 By one without riches riches cannot be acquired, as an elephant by one without elephant.
10 In riches is rooted the world.
11 And therein are all things.
12 A man without riches is a dead man and a *caṇḍāla*.
13 Likewise let him acquire knowledge, the root of righteousness.
14 In knowledge is rooted the world.
15 Knowledge again is all.
16 So says the Guru.
So in the *Bṛhaspati Sūtra* the Sixth Chapter.

26 'Conceal': *vi-vṛ* may, it appears, sometimes have this sense.
27 Reading *nayayuktam*. The meaning is, however, not clear.
VI 6 Reading *api kāryam* in place of *vikāram*. The sense would seem to be that one who would employ his intelligence in measures which he personally disliked would be a trustworthy councillor.

F. W. Thomas.

LES VOIX DU VERBE BENGALI

Qu'il me soit permis de l'avouer, je suis à peu près dans l'état d'esprit de cette pauvre Martine qui aimait toujours

> malgré nos remontrances,
> Heurter le fondement de toutes les sciences,
> La grammaire, qui sait régenter jusqu'aux rois,
> Et les fait, la main haute, obéir à ses lois.

Vieux fonctionnaire en retraite, ancien administrateur aux Indes, j'occupe mon oisiveté forcée en enseignant une langue indienne, la belle langue de Rabindranath Tagore, à de futurs gouvernants du Bengale. Mes élèves ont à subir des examens qui portent non seulement sur l'usage pratique de la langue bengalie, mais aussi sur la grammaire, c'est à dire sur l'explication, la classification de la langue parlée et écrite selon les théories des grammariens hindous. Si seulement les grammariens voulaient bien s'accorder entre eux! Malheureusement, ils ne tombent pas d'accord sur les faits mêmes. Quant à leurs explications des faits...Eh, bien, je vais en donner un exemple!

Dans l'étude des langues antiques, les langues à inflexions, la définition des voix est assez simple. Il s'y trouve des formes, des inflexions appropriées exclusivement à l'expression de deux ou trois modifications du sens du verbe. En Sanscrit, on a deux voix, la voix *parasmai-pada* ou active, et la voix *ātmane-pada* qui sert, tour à tour, à exprimer le sens réfléchi et le sens passif. En grec, il y a trois voix; en latin, deux. Mais l'évolution des langues modernes, tant dans l'Inde qu'en Europe, a déterminé la dissolution des inflexions anciennes. Les "prakrits tertiaires" (pour employer l'expression de Sir George Grierson) nés des langues classiques, deviennent de plus en plus "analytiques." Il est sans doute toujours possible de traduire les phrases de l'époque classique, mais il faut, pour cela, se servir de moyens linguistiques différents. Cependant la grammaire, toujours régente de notre parler, ne veut pas se débarrasser de ses outils accoutumés, de sa terminologie périmée. La classification des usages modernes convient plutôt à la traduction des inflexions d'autrefois qu'aux nouvelles formes du langage. Ainsi, en français, on dit qu'il existe quatre formes, quatre voix du verbe, c'est à dire (1) la voix active, (2) la voix passive, (3) la

voix réfléchie et (4) la voix unipersonnelle. Cette dernière existait dans les langues anciennes, mais on n'avait pensé à lui donner un nom, à en faire une classification séparée. En anglais, on croit posséder deux voix, l'active et la passive. L'expression "he is beaten" appartient à la voix passive, bien que, pour la forme, elle soit semblable aux locutions "he is bad," "he is grammatical," etc., qui sont, il semble, plus ou moins actives.

Ces théories grammaticales n'ont pas beaucoup d'importance dans notre Europe irréfléchie et pratique, où l'on accepte, faute de mieux, l'à-peu-près. La grammaire, chez nous, est, après tout, une régente affable, un peu dans le genre d'un monarque constitutionnel. Aux Indes, au contraire, la grammaire exerce une tyrannie quasi-prussienne. On a la manie de pousser la classification jusqu'à l'extrême de la logique. On s'occupe non seulement de la forme des mots, mais de leur sens. Et toujours, toujours, comme chez nous, on reste sous la domination de la langue ancienne, la langue à inflexions.

Ainsi les grammariens bengalis pensent que, dans leur langue mi-analytique, il existe toujours six cas du nom, parce qu'il y en avait six en sanscrit. La langue ne dispose plus, il est vrai, de six terminaisons appropriées aux six cas conventionnels; mais on peut traduire les six cas anciens, et cela suffit. On peut dire *mānuṣ haïte*, ce qui signifie "de l'homme," et c'est "le cas ablatif." On dit *mānus dvārā*, ce qui veut dire, "par le moyen de l'homme," et voilà "le cas instrumental." Ceci est sans importance. Mais voyez les conséquences d'une fidélité trop pédantesque à la grammaire des aïeux! Étudiez les voix bengalies. Il y en a huit!

Cela vaut la peine d'être examiné de près. Il y a la *kartṛ-vācya*, celle qu'on appelle en Europe la voix active. Il y a la *karma-vācya*, qui correspond plus ou moins à notre voix passive. Mais le mot *kartṛ*, en langue grammaticale, veut dire "nominatif," et le mot *karma* signifie "accusatif": on croit donc que l'expression *kartṛ-vācya* doit signifier "la voix qui exprime le nominatif," et que *karma-vācya*, sans doute, veut dire "la voix qui exprime l'accusatif." *Facilis descensus Averno.* La logique veut qu'il y ait d'autres voix pour exprimer les autres cas. On aura donc la *karaṇ-vācya*, "la voix de l'instrument"; la *sampradān-vācya*, "la voix du datif"; l'*apādān-vācya*, "la voix de l'ablatif"; et l'*adhikaraṇ-vācya*, "la voix du locatif." Voulez-vous en voir des exemplaires? Le mot *śravaṇ*, "la faculté par laquelle nous écoutons," appartient au *karaṇ-vācya*; *dānīya*, "celui auquel on donne," est dans la *sampradān-vācya*; *prabhava*, "la source d'où nous sommes nés," représente la voix ablative; et *śayyā*, "la couche," est évidemment locative!

Il y a, comme on voit, cinq branches de la voix active; il y a la voix

passive, que nous croyons posséder, nous aussi. Mais il existe encore deux autres voix : la *karma-kartṛ-vācya*, voix qui exprime et le nominatif et l'accusatif ;—c'est la voix qu'on emploie quand on dit "les feuilles tremblent doucement dans le vent"; et la *bhāva-vācya,* voix qui exprime seulement le sens général du verbe, sans aucun rapport à un cas quelconque. Les grammariens indo-anglais ont traduit cela par le terme "the intransitive-passive voice." Comme exemple de "l'active-intransitive," donnons *āmi yāiba*, "j'irai"; de la "passive-intransitive," *āmār yāwā haïbe*, "mon départ sera."

On dira, peut-être, que ces distinctions n'ont pas d'importance, que c'est du pédantisme dans le genre de Trissotin et Vadius. Mais les théories grammaticales ont quelquefois le pouvoir de réagir sur l'usage courant de la langue. Par exemple, il est très difficile de se fixer au sujet du vrai usage de la voix passive bengalie. Elle a au moins trois formes. La plus usuelle ressemble beaucoup au passive des langues modernes de l'Europe. Elle consiste dans l'emploi d'un participe passif avec le verbe substantif *haïte* (Skt. √*bhū*). Par exemple, *āmi dhṛta haï*, "je suis saisi." Une deuxième forme emploie également un participe passif, mais avec le verbe *paḍite*, "tomber"; e.g. *āmi dharā paḍi*, "je tombe saisi." La troisième est beaucoup plus difficile. Je veux essayer d'en donner, autant que possible, l'explication. On emploie le verbe *yāïte*, "aller," avec une modification du verbe qui présente cette difficulté que le participe et le nom verbal ont la même forme. Aussi, en parlant des choses inanimées, la forme du nominatif et de l'objectif est la même. La voix passive avec *yāïte* s'emploie surtout en parlant des êtres inanimés. Alors il devient très difficile de déterminer si la partie significative du verbe est un participe ou un nom verbal. Pour ma part, je crois, sauf correction, qu'elle est tantôt l'un, tantôt l'autre. Mais les grammairiens attitrés adoptent ou l'une, ou l'autre forme, et donnent une conjugaison selon leur choix.

Par exemple, Beames a la conjugaison, *āmi mārā yāi*, "je vais tué," *tumi mārā yāo*, "tu vas tué," etc. Wenger, au contraire, enseigne qu'il faut dire *āmāke mārā yāy*, "à moi la tuerie va," *tomāke mārā yāy*, "à toi la tuerie va," etc. Les *vyākaraṇas* indigènes ne s'occupent pas de la question, vu que la difficulté n'existe pas dans la langue classique. Quant à moi, je crois que Beames et Wenger ont tous deux raison. On peut employer les deux locutions. Mais je crois qu'il y a une différence de signification. *Āmi mārā yāi* veut dire, "je suis tué." *Āmake mārā yāy* veut dire, je suppose, "je puis être tué," "on peut me tuer."

Voilà des choses qui n'ont pas un intérêt très général. Mais, toutefois, on peut formuler la conclusion que la terminologie de l'ancienne grammaire n'est pas toujours applicable aux locutions des langues modernes. En traitant des langues d'inflexion, on pouvait classifier les

faits linguistiques selon les formes des mots. Les langues modernes, plus lâches, plus diffuses, se prêtent moins facilement à la classification grammaticale, et, en appliquant les termes anciens de la grammaire conventionnelle à nos usages modernes, on peut dévier douloureusement. Cela se voit surtout quand on essaye d'analyser les langues agglutinatives, qui ont un mécanisme tout autre que celui des langues dérivées des langues âryennes. Dans les langues actuelles de l'Inde moderne, il y a toujours un reste de l'agglutination qui a précédé l'introduction du vocabulaire sanscrit. On en trouve les traces, par exemple, dans les " verbes combinés " du bengali moderne. Malheureusement, les savants indiens ne veulent pas admettre l'existence de cet élément primordial et quasi-sauvage. Comme nous nous piquons de notre " latinité," ils se piquent de l'origine savante de leurs belles et souples langues. Il ne faut pas leur en vouloir. Il faut nous débarrasser de nos préjugés classiques. Il faut accumuler et étudier les faits historiques et actuels des langues modernes. Surtout, il faut étudier le parler populaire, la vraie et pure langue vivante de notre temps.

J. D. Anderson.

LA MAGIE DANS L'IRAN

Chez la plupart des peuples, les doctrines et les pratiques de la magie sont associées à des croyances plus élevées et à des rites vraiment religieux. Mais il y a peu de religions où la démarcation soit plus malaisée que dans le Mazdéisme. Celui-ci, en effet, a élaboré un système très symétrique et très général qui ordonne en un tout cohérent et logique des idées morales et religieuses, et des coutumes et des conceptions nettement inférieures et dignes de peuples de culture élémentaire. Il y a donc un réel intérêt à examiner dans quelle mesure nos concepts de la religion et de la magie conviennent aux pratiques mazdéennes.

D'après la définition classique de Tylor[1], "le mot magie, aujourd'hui comme dans l'antiquité, désigne une masse confuse de croyances et de pratiques qui n'ont qu'un point commun, c'est d'être en dehors des relations normales entre la cause et l'effet; relations que par suite de leur régularité nous appelons naturelles." La magie s'oppose donc à la science. Quant aux relations de la religion et de la magie, on considère généralement qu'il y a magie quand le résultat supra-naturel est attendu fatalement comme une conséquence des moyens employés pour le produire, tandis que l'acte religieux est une demande que la divinité peut agréer ou rejeter. A cette différence généralement admise entre les deux formes du surnaturel, il y a lieu, me semble-t-il, pour être complet, d'en ajouter quelques autres.

Les théories qui font de la magie un stade inférieur de la religion ne peuvent soutenir l'examen. Dans toutes les civilisations, nous trouvons et religion et magie, et il n'est pas moins fréquent de voir celle-ci engendrée par celle-là que de constater l'origine magique d'un rite religieux.

En réalité, ce sont des manifestations de deux tendances distinctes de l'esprit humain, deux attitudes différentes vis à vis de l'inconnu qui dépasse notre compréhension et nos pouvoirs. La croyance si générale en un être suprême, dont la personnalité, à vrai dire, n'est pas toujours très précise, satisfait notre désir de justice. Elle répond aussi au besoin de s'humilier devant la Puissance immense dont l'homme a généralement un sentiment vague, et parfois une idée précise en certains moments

[1] *Encyclop. Britannica*, IXe éd., s.v. "magic."

de lucidité, par exemple sous l'influence d'un grave danger. Ce sont nos sentiments les meilleurs qui attirent vers ce Dieu le sauvage comme le civilisé. Le mystère qui l'entoure est calmant et salutaire. Au contraire, la magie est essentiellement pratique, tout comme la science des premiers âges, avec laquelle elle a beaucoup de ressemblance. Dans les deux cas, il s'agit d'observations superficielles dont on veut tirer un profit immédiat. L'homme primitif, quelle qu'ait pu être sa psychologie, n'avait évidemment que des notions très vagues et rudimentaires de l'univers et de ses lois. Une expérience répétée lui avait appris que ses volitions étaient normalement suivies d'effets ; il concevait la causalité sur ce modèle. En outre l'étrangeté de bien des phénomènes naturels, les plus ordinaires, lui rendait vraisemblables les associations les plus bizarres. Quel rapport, à première vue, entre l'action de semer et la production de végétaux, entre l'ingestion de breuvages et d'aliments et les effets nocifs ou bienfaisants qui en sont la conséquence ? La tendance, bien naturelle chez les simples, à se représenter l'action de toutes les êtres, même inanimés, comme analogue à la leur, tendance bien avérée chez les enfants, produit cette conception du monde qu'on a pompeusement décorée du nom d'animisme ; le sauvage attribuait à toute espèce d'êtres des actions et des influences que leur nature ne comporte pas. Si les plantes ont une action réelle autant que mystérieuse sur notre santé, on pourra, sans doute, en mâchant ou en portant sur soi une portion de telle plante ou de tel animal, éloigner certains maux et obtenir tel ou tel avantage. La médecine empirique ne regorge-t-elle pas de remèdes compliqués, sans aucune action réelle, qui doivent leur réputation à de simples coincidences ? Le hasard a dû favoriser la croyance aux rapports imaginaires, tels que l'association entre le vol des oiseaux de proie et le malheur. Au fur et à mesure qu'augmentait le nombre des relations d'ordre naturel connues de l'homme, la magie se précisait dans un sens plus merveilleux. Elle devenait un art, un art dont les ustensiles et les matériaux étaient à la disposition de tous, et dont la merveilleuse efficacité dépendait uniquement d'une certaine technique ; d'où la nécessité d'inventer des recettes compliquées, tant pour expliquer l'efficacité toute spéciale des substances ainsi traitées, que pour rendre la pratique de la profession de magicien plus difficile. Ce procédé est employé instinctivement par tous les empiriques. Moins est clair le rapport entre la cause,—rite magique, drogue, exorcisme, &c.,—et les résultats qu'on en attend, plus on s'en tient scrupuleusement à la recette, car on ignore ce qui est important ou accessoire ; et ceci explique l'invariabilité des recettes magiques, due aussi au fait qu'il s'agit d'un art traditionnel et professionnel.

Il faut noter, en outre, que la magie a généralement pour but de produire ou d'éviter un mal. Son domaine est l'extraordinaire dans

la vie, tout ce qui paraît déroger aux lois habituelles et qui suggère par conséquent l'intervention de quelque agent spécial. L'homme croyait que la plupart de ses maux lui venaient de ses ennemis, et là même où il ne pouvait trouver leur main, il supposait leur action. Il devait donc croire à l'existence d'agents analogues, puisqu'ils produisaient des résultats analogues, mais mystérieux parce qu'invisibles. D'où la nécessité d'être ingénieux, de leur rendre la pareille ou, tout au moins, de s'en préserver.

De là, des inventions bizarres, basées sur des observations fantaisistes et des inductions hardies : on goûte le plaisir de la vengeance et on croit assouvir sa colère en tuant son ennemi en effigie ; de là, les envoûtements, &c. (*sympathetic magic* de M. Frazer). Beaucoup de faits merveilleux ne s'expliquent, pour l'ignorant, que par des influences ou des personnalités supra-sensibles. Comment expliquer l'orage et les effets de la foudre, comment rendre compte des éclipses, comment surtout ne pas croire à des esprits à propos des phénomènes étranges de l'hystérie, du magnétisme, du somnambulisme, du rêve, de l'hallucination et du spiritisme, connus de tous les sauvages et qui ont servi de base à beaucoup de leurs spéculations d'ordre magique ?

La formule de Tylor[1] que "la grande caractéristique de la magie est l'irréalité" est donc fallacieuse, car, en somme, la magie est basée sur des observations, mais celles-ci sont incomplètes et dominées par la crédule assomption qu'à côté des faits normaux, notre monde est régi par une série d'influences obscures, vagues, indéfinissables et, par conséquent, effrayantes et dangereuses. L'homme tient à s'en prémunir ou à s'en servir, et de même qu'il n'existe pas de maladie sans qu'on n'invente un remède empirique, on suppose que l'on peut avec une malice particulière, et surtout par initiation, se rendre maître de ces influences. Naturellement, la demande crée l'offre et le sorcier devait naître.

En résumé, la magie a une base d'observation. C'est une fausse science, ou plutôt un art, car son but est essentiellement pratique. Elle vise des intérêts terrestres ; elle tend à causer un mal ou à combattre celui que la magie crée et, dans ce dernier cas, par des moyens de même ordre que dans le premier. Elle est généralement entourée d'un mystère effrayant et s'associe normalement avec les sentiments et les conceptions inférieures de notre être.

La magie diffère donc de la religion, non seulement dans son principe, mais aussi dans ses origines et dans l'esprit qui la domine. Néanmoins, la ligne de démarcation entre la religion et la magie subit parfois des fluctuations. Ce fait provient de deux causes principales. L'une est la

[1] "The great characteristic of magic is its unreality." *Enc. Brit.* IX[e] éd., s.v. "magic."

ressemblance extérieure de beaucoup de procédés magiques avec des rites religieux. Bien que le dévot attende la réalisation de ses vœux de la volonté de la divinité, il ne peut s'empêcher de traduire extérieurement ses sentiments par des gestes et des paroles. Il invoque instinctivement son dieu comme il s'adresserait à un homme puissant. En outre, l'homme simple sépare difficilement ses sentiments et ses conceptions des gestes instinctifs qui les accompagnent et qui forment avec eux ce que Wundt appellerait un "Gebilde." Le désir de plaire au dieu développe une efflorescence de pratiques abondantes et compliquées. Comme tout ce qui entoure le culte participe du respect dû à la divinité, ces gestes ont une tendance à devenir consacrés et *sacrés*. Ils se transmettent traditionnellement, et maintes fois par des professionnels : les prêtres. Le respect pour ces rites, dans la pensée de fidèles ignorants ou crédules, est susceptible de devenir superstitieux. Aux periodes de décadence, l'esprit est remplacé par la lettre, et l'on attribue une vertu propre à la liturgie. On en arrive ainsi, comme dans la magie, à croire que l'on obtient par ces rites une action directe sur la divinité, et même que ces cérémonies donnent au dieu le pouvoir qui lui manque pour exercer des bienfaits.

Inversement, les rites magiques ressemblent aux rites religieux, parce que tous deux sont des efforts pour concrétiser les idées et les sentiments de celui qui les pratique. C'est la seconde cause de la confusion qui fond parfois la religion et la magie. Il arrive aisément que des procédés magiques soient adoptés par les religions dans un but religieux, mais souvent ceux qui y recourent ne se dégagent qu'imparfaitement de l'esprit primitif de ces rites et leur donnent une efficacité superstitieuse. En outre, le culte de certaines divinités inférieures, empreint de magie, prend parfois une importance extraordinaire, au point qu'à un moment donné ces divinités deviennent des dieux considérables et peuvent parfois accaparer par la voie de l'hénothéisme le culte du dieu suprême ou se confondre avec lui. Le culte de ces dieux et les concepts qui s'y rapportent, malgré l'épuration subie, se ressentent, naturellement, des tares originelles.

Toutes ces causes de confusion existent dans le mazdéisme. Les admirables sermons en vers de Zoroastre, les gâthâs, sont devenus un jour des formulaires où l'on puisait des textes dont la simple récitation suivant certaines règles devait produire toute espèce d'effets merveilleux. Les entités morales qui s'y rencontrent à chaque pas ont été abaissées au rang de génies protecteurs du bétail, des plantes et d'autres êtres. Par ailleurs, les vertus magiques de divers éléments, l'eau, la terre et surtout le feu, ont été amenées à faire partie d'un vaste système cosmico-religieux embrassant toute la création.

On conçoit que, dans ces conditions, l'élément magique se mêle

inextricablement avec l'élément religieux, voire philosophique, dans le mazdéisme tel qu'il se présente à l'époque du Jeune-Avesta. A cette époque, l'élément moral et élevé de la prédication de Zoroastre, qu'une adaptation à une pensée religieuse moins haute avait fait dégénérer, s'est encombré de nombreuses conceptions et de maintes pratiques de la religion populaire, dans lesquelles la magie jouait un rôle marqué.

Le système qui a absorbé tous ces éléments est un dualisme, dont le principe est déjà exposé dans les gâthâs, Ys. XXX., 3. 4. Nous y apprenons qu'il y a deux esprits, celui du bien et celui du mal, et que l'homme sage sait faire un choix judicieux entre eux. L'esprit du bien est l'auteur de la vie et de la justice, tandis que l'esprit du mal engendre la mort et le mensonge. Cette idée féconde est développée en un large systême, dans lequel *Ahura-Mazdāh* (*Ormazd*), le dieu véritable, le créateur sage, a produit toutes les créatures bonnes, tandis que *Angrō Mainyav* (*Ahriman*) est l'auteur des démons et de tous les êtres impurs et malfaisants.

Chaque créateur a communiqué à ses créatures sa propre nature et son pouvoir spécifique, de sorte que celles-ci participent du pouvoir naturel et supra-naturel de leur Maître et doivent l'aider dans le combat incessant entre l'Esprit du bien et l'Esprit du mal, dont l'issue ne se produira qu'à la fin du monde. En conséquence, les bonnes créatures ont un pouvoir sur les mauvaises, et réciproquement. Nous pourrions admettre qu'un être bon, quand il neutralise les méfaits de son adversaire, agit, en somme, comme dépositaire du pouvoir de son créateur ; mais, dans la pratique, les choses se passent comme s'il avait un pouvoir propre et efficace contre les démons. Une bonne œuvre est un acte de guerre, capable de contribuer réellement au triomphe du bien sur le mal et possédant, par suite, une activité à elle, pour conjurer et dissiper les influences nocives des créatures mauvaises, telles que, par exemple, les esprits malins. Or cette propriété est bien semblable au pouvoir attribué aux pratiques magiques. La seule différence entre une activité de ce genre et la magie, c'est que celle-ci a généralement en vue des intérêts matériels, tandis que, dans la majorité des rites mazdéens, la préoccupation est, en grande partie, supra-terrestre. Il s'agit d'obtenir la pureté religieuse, celle de l'*ašavan* (fidèle), considérée comme une préparation au bonheur futur. L'état contraire, l'impureté des suppôts de la *drug* (*drəgvant*), doit être éliminé. Certes, le moyen normal de se débarrasser d'une impureté contractée par le péché est, pour le Zoroastrien, de racheter les conséquences de sa faute par des mérites plus grands, fruit de bonnes actions, procédé qui, évidemment, n'a rien de magique. Toutefois la faute, aux yeux des Iraniens, n'est pas seulement, comme dans nos conceptions, une destruction de l'ordre, lequel doit être rétabli par le repentir et les bonnes œuvres, mais aussi un produit positif des

esprits malins. Elle occasionne donc une souillure matérielle, bien qu'invisible, une maladie morale, de la même façon qu'une maladie physique et la mort sont le résultat de quelque machination mystérieuse des auteurs de tout mal. Par conséquent un procédé matériel est aussi nécessaire pour effacer cette souillure qu'est nécessaire un remède pour guérir une maladie proprement dite. La faculté de purifier l'homme de l'impureté appartient avant tout à l'eau, qui est par excellence un bienfaisant élément de la création de *Mazdāh*. Outre l'eau, d'autres substances, telles que, par exemple, le *gaomaēza* (urine du bétail), sont supposées avoir un grand pouvoir purifiant. Les rites de purification au moyen de ces substances sont strictement réglés, comme s'il s'agissait d'un procédé magique. Le prêtre doit asperger chaque partie du corps d'après un ordre fixé, en commençant par la tête, jusqu'à ce que la *drug* soit chassée du pied gauche, son dernier refuge. Comme le chien jouit d'un pouvoir bienfaisant tout spécial, il doit avoir pendant ce temps les yeux fixés sur le patient. Des cérémonies plus compliquées, tendant au même résultat, existaient à côté de celle qui vient d'être décrite : ainsi, la grande purification des neuf nuits (pehl. barašnūm nū šabā), exposée dans Vend. IX. Le terrain doit être préparé, des trous doivent être creusés, des sillons tracés, conformément à un rituel strict. On verse du *gaomaēza* dans les trous, le pénitent frotte le sol et est aspergé d'eau et de parfums au moyen d'une cuiller et d'un bâton d'une longueur déterminée.

Ce procédé ne peut, pourtant, être complètement identifié avec la magie. Non seulement, le concept de pureté, si matériel qu'il ait pu être dans l'idée des Iraniens de ce temps, était une préoccupation supérieure aux intérêts matériels de ce monde, mais l'activité des substances purifiantes dérivait, en outre, d'un pouvoir essentiellement bienfaisant. Au contraire, les rites magiques de conjuration, bien qu'ils tendent à neutraliser des influences funestes, sont conçus comme possédant un pouvoir du même ordre que celles-ci. Enfin, les rites iraniens de purification, en dépit de leur allure magique, sont dépourvus de tout mystère. Ils constituent des cérémonies publiques, admises par tous ; ils font partie de la religion officielle et de la lutte entre le bien et le mal. L'homme est supposé faire usage des armes que *Mazdāh* lui a mises entre les mains dans un combat où il sert les intérêts de son seigneur. Malgré tout cela, il est certain que ces cérémonies ont subi une dégénérescence dans le sens de la magie et, surtout, que beaucoup de concepts et de procédés d'ordre magique ont survécu dans ce rituel.

La souillure du péché est, chez les Indo-iraniens, conçue comme strictement matérielle. De même que l'exécration et l'envoûtement sont des fluides démoniaques et que les maladies sont des fluides morbides distillés par des êtres mauvais, la souillure volontaire ou

involontaire du péché est un "fluide peccatif," qui s'attache à l'homme et lui occasionne mille maux. Elle porte malheur, et elle doit être effacée de la même façon qu'une ordure matérielle, par ablution ou fumigation. L'*Atharva-Veda* mentionne une conjuration contre l'hydropisie, qui est donnée aussi comme propre à effacer les souillures contractées par le péché. Le mal produit par ce dernier est complètement assimilé dans l'idée des Hindous de cette époque à une impureté apportée par un contact accidentel avec quelque objet funeste ou de mauvais augure, tel que des gouttes de pluie tombées d'un ciel serein, ou la fiente d'un oiseau noir[1].

Dans l'Iran également, les cérémonies et les formules qui étaient usitées pour délivrer l'homme de la souillure du péché servaient à éliminer les impuretés contractées à la suite d'autres contacts, par exemple l'attouchement de certains êtres regardés, en vertu de vieux préjugés superstitieux, comme soumis aux esprits malins. Tel est le cas d'une femme au moment de sa menstruation ou de ses couches. Le Vd. XXI., 3, 6 a une longue incantation appropriée à cette circonstance, et le Vd. I., 18, 19 et XVI., 1–18 nous apprend qu'aussi longtemps que dure le flux menstruel, une femme est impure et possédée du démon. Elle doit être maintenue loin des fidèles que son contact souillerait et du feu que son regard outragerait. Aujourd'hui encore, une femme en couche est astreinte, chez les Parsis, à une séquestration, funeste à sa santé, et qui dérive de ces idées. Cette période d'isolement se termine après quarante jours par des ablutions purificatrices. Sauf le lit et le berceau, tous les objets qu'elle a touchés sont impurs et doivent disparaître[2].

Ces préjugés sont indo-iraniens, car les lois de Manou[3] disent que la sagesse, l'énergie, la force, la vue et la vitalité d'un homme qui a commerce avec une femme au moment de la menstruation sont destinées à déchoir et à périr. Le *sēmantakarma* ou "rite de la raie des cheveux" a, de même, pour but de protéger la femme enceinte contre les démons qui n'ont déjà que trop d'emprise sur elle[4]. Ces croyances sont assez fréquentes chez les sauvages[5].

La pire souillure de cet ordre, chez les Mazdéens, est causée par le contact avec un cadavre. Le Vendidād est plein de prescriptions tendant à faire éviter ce funeste contact à tous les êtres purs, tels que le feu, la terre, l'eau, et à libérer les hommes ou les objets qui, volontairement ou non, ont touché des cadavres. Le Vd. VII., 2, 14 sqq. explique, par exemple, qu'un chemin sur lequel ont séjourné ou circulé des cadavres

[1] V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 32, 176, 211.
[2] Voir Menant, *Les Parsis*, Paris, 1898, p. 115 sqq.
[3] Trad. Bühler, IV. 41 sq.
[4] Voir V. Henry, *op. cit.* p. 138.
[5] Voir Frazer, *The Golden Bough.*

d'hommes et d'animaux ne peut plus être suivi par des hommes ou des troupeaux, jusqu'à ce qu'il ait été parcouru trois fois par le chien jaune aux quatre yeux et le chien blanc aux oreilles jaunes, et qu'un prêtre ne l'ait suivi trois fois en prononçant les paroles de l'*ahuna vairya*, mortelles aux démons. Dans le Vd. VII., 30, on apprend la façon de purifier le bois des civières et toute espèce d'autres substances infectées par cette même souillure. Ces idées, qui ont amené les Parsis à construire leurs fameuses "tours du silence," étaient regardées dans l'antiquité comme une étrange invention des mages; de fait, on ne les retrouve pas développées dans cette mesure chez les autres Indo-Européens, pratiquant l'inhumation ou la crémation. On a donc bien des raisons de les regarder comme d'origine extra-aryenne[1]. Elles sont, en effet, très répandues parmi les peuples sauvages. M. Frazer[2] cite, à cet égard, de nombreux exemples, notamment en Malaisie : ceux qui ont tué un homme sont sujets à des tabous divers et doivent se soumettre à de multiples purifications. Ainsi, chez les Dyak, ils ne peuvent toucher ni le fer, ni le sel, ni le poisson, et ils doivent s'abstenir du commerce sexuel. Nous retrouvons ici l'antique persuasion de l'humanité que la mort, comme la maladie, ne peut se produire sans l'intervention malfaisante de quelque ennemi mystérieux, lequel doit être conjuré. Pour un Mazdéen, la mort était l'œuvre de la *drug Nasu*, un nom identique au gr. νέκυς. Il fallait donc réduire au minimum le mal produit par ce démon, en mettant à l'abri de son pouvoir tous les êtres bons qui l'entouraient, et en libérant au plus tôt les hommes et les choses voués au malheur pour avoir été atteints de son fluide funeste.

D'autre part, dans les moyens même de purification, il y a des traces indélébiles de magie. C'est ainsi que l'idée de délivrer successivement chaque partie du corps de la souillure, jusqu'à ce que la *drug* doive se réfugier dans le pied gauche, rappelle les croyances populaires de Babylone: "chaque partie du corps était menacée par un démon spécial; un esprit s'emparait de la tête, un autre du cou, un troisième des mains, un quatrième des hanches, et ainsi de suite[3]."

Le pouvoir bienfaisant du chien était connu dans l'Inde. Pour guérir un hémiplégique, on frottait le côté paralysé du malade avec de la terre sur laquelle avait marché un chien, et on lui faisait subir une fumigation à l'aide d'un feu de braise où l'on avait mis rôtir un pou de chien[4]. Dans l'Iran, c'est par le regard que cet animal exerce son action. Le regard est un procédé familier de la magie, connu dans

[1] Voir Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 218 sqq. *et passim.*

[2] *The Golden Bough*, VII. p. 11.

[3] M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 260 sqq.; Frazer, *The Golden Bough.*

[4] Voir V. Henry, *op. cit.*, p. 205.

l'Iran comme dans l'Inde. En murmurant certaines incantations, on devait regarder fixement le sujet visé[1].

Quant aux substances purifiantes, elles aussi ont hérité leur rôle des usages magiques. À l'eau est attribué, dans l'Inde et dans l'Iran, un pouvoir bienfaisant au plus haut degré. "Voici les eaux que j'apporte, les eaux qui ne connaissent pas la maladie et qui la bannissent; et je m'assieds en ces demeures, avec le feu du foyer, dieu immortel," lit-on, notamment, dans une incantation de A.V., III., 12[2]. Il est inutile d'insister sur ce point. Les vertus du *gaomaēza*, elles aussi, sont appréciées dans l'Inde comme dans l'Iran[3]. L'urine joue, du reste, un rôle dans toutes les médications empirico-magiques. Le feu est l'élément pur par excellence des Mazdéens, celui que l'on doit garder avec le plus de soin de toute souillure, et que le prêtre, pour éviter le contact de son haleine, ne peut, entre autres précautions, approcher que la bouche voilée. Il a été l'objet d'une vénération exceptionnelle dès l'époque indo-iranienne et a hérité son pouvoir bienfaisant de croyances plus ou moins superstitieuses communes à tous les Indo-Européens et à beaucoup d'autres peuples. Le feu est le grand purificateur qui éloigne les ténèbres de la nuit, préserve du froid et des bêtes sauvages. Comme tel, il est le principal ennemi des démons et l'allié de l'homme. Il repousse les maladies et joue un rôle important dans les pratiques de la magie indienne telles qu'on les trouve exposées dans l'*Atharva-Veda*[4] "le livre des prêtres du feu" (*atharvan* est un mot indo-iranien, cf. av. *āθravan* "prêtre"). Le mythe iranien de la victoire d'*ātar* sur le serpent *aži dahāka* est bien dans cet esprit. On peut même dire qu'en Iran, le feu conserve mieux son caractère conjurateur et purificateur que dans l'Inde, où il devient, sous le nom d'*Agni*, le transmetteur du sacrifice, l'intermédiaire entre les hommes et les divinités. Il est une forme terrestre de la lumière éternelle, infinie, divine, la meilleure émanation du Bon Esprit, l'élément le plus pur de sa création pure[5]. Il est le fils et l'arme d'*Ahura-Mazdāh* (Ys. L. 1. 9). Il est le principe de toute vie dans l'homme comme dans les plantes[6]. On distingue plusieurs sortes de feu dans l'Iran. Le feu sacré ou *Bāhrām* est le plus vénéré. Il est regardé comme une émanation terrestre du feu du ciel et le plus puissant protecteur contre tous les ennemis naturels ou surnaturels. Il a reçu son nom de *Vərəθrayna* (= *Vṛtrahan*), le génie de la victoire et le vainqueur du démon *Vṛtra*. *Aša Vahišta*, personnification, dans le système gâthique, de l'ordre et de la justice, devient plus tard le génie du

[1] Voir V. Henry, *op. cit.*, p. 131. [2] Ibid. p. 97.

[3] Voir notamment V. Henry, *op. cit.*, p. 105.

[4] V. Henry, *op. cit.*, pp. 4, 186, 233, etc. Moulton, *op. cit.*, p. 70.

[5] Darmesteter, *S. B. E.*, p. LXXXIX.

[6] Tiele, *Godsdienst in de Oudheid*, II. p. 303. Cf. Vd. III. 15, v. 10, XV. 26.

feu. Si donc le mazdéisme récent absorbe dans son système des concepts religieux inférieurs et les ennoblit relativement, d'autre part il rabaisse les créations bien supérieures de Zoroastre et les ramène au niveau général des idées religieuses du peuple iranien. On sait que le fait s'est produit pour tous les *aməša spənta*. De même que la justice est identifiée avec le génie du feu, *Vohu Manah* "le Bon Esprit" est le gardien du bétail, *Ârmatay* "Pitié, Prudence" est l'esprit de la terre et du travail agricole, et de cette façon *Sraoša* "l'obéissance" est devenu un bon esprit protégeant les fidèles, la nuit, contre les démons et les sorciers, ayant pour l'aider dans sa tâche le coq et le chien pour assistants (Bund. XIX. 33)[1].

Dans le sacrifice comme dans les purifications on constate un certain flottement entre la religion et la magie. Ni pour les Indiens, ni pour les Iraniens, le sacrifice n'était proprement une pratique magique. M. Oldenberg[2] a bien raison de dire que le sacrifice était dans les temps védiques une offrande à la divinité, qui, dans l'idée du sacrifiant, devait influencer ses intentions non pas par voie de contrainte mais en s'assurant sa puissante bienveillance. Il n'en est pas moins vrai que cette conception est de celles qui sont particulièrement sujettes à dégénérer. Ce fut ici le cas. On considère souvent *Indra* et *Agni* comme dominés par le sacrificateur. *Agni*, le feu, est regardé comme une réduction du soleil, le feu par excellence, et en allumant le feu, on fait lever le soleil.

Le *Çatapatha brāhmaṇa*[3] dit même que le soleil ne se lèverait pas si le sacrifice du feu ne se produisait pas. Une évolution analogue se constate en Iran. Le sacrifice y a sa place dans le conflit cosmique, de manière qu'il n'est plus simplement un acte du culte mais un moyen d'aider la divinité. Les dieux, comme les hommes, ont besoin de nourriture et de boisson pour se fortifier. Comme à eux, il leur faut la louange et l'encouragement pour être capables d'agir avec succès. Quand ils n'ont pas le soutien du sacrifice, ils fuient désespérément devant leurs ennemis[4]. Le sacrifice a donc une valeur propre indépendamment de la volonté des dieux. C'est un acte de guerre dont le but est de secourir la divinité dans sa lutte contre la mauvaise création, de telle sorte que les dieux, eux aussi, doivent s'acquitter des rites. La valeur propre du sacrifice se découvre aussi dans le fait qu'il produit des mérites, indépendamment de la piété et de l'attention du sacrificateur.

[1] Casartelli, *Philosophie religieuse du Mazdéisme*, § 106.
[2] Oldenberg, *Religion des Veda*, trad. Henry, pp. 91, 262.
[3] II. 3. 1. 5. Oldenberg, *op. cit.*, p. 11.
[4] Darmesteter, *S. B. E.* IV. p. LXVIII. Moulton, *op. cit.*, p. 417, N.

Si celui-ci ne les obtient pas pour lui-même, ils n'en sont pas pour cela perdus, mais ils sont conservés dans un trésor (*ganǰ*) de mérites[1].

Le sacrifice du *haoma* (ind. *soma*), bien qu'il n'appartienne pas à la magie en principe, était plus particulièrement exposé à se développer dans ce sens. Le *haoma* = *soma*, dans l'idée des Proto-aryens, était une plante en qui résidait un pouvoir extraordinaire de vie, capable de donner l'immortalité aux dieux. On admettait que ceux-ci en vivaient comme les dieux homériques se nourrissaient d'*ἀμβροσία*, et ce même breuvage conférait, pensait-on, un force vitale intense à l'homme qui allait y chercher l'ivresse. Comme on l'a dit ci-dessus, le sacrifice orgiaque d'*haoma* a été banni de la religion gâthique en même temps que les pratiques superstitieuses des adorateurs des *daēva*. Dans la période post-gâthique, nous le voyons réapparaître, mais il a été dépouillé de son caractère sauvage et est devenu une boisson mystique[2]. Non seulement il conférait une plus grande intensité de vie, mais il était un esprit éminemment bienfaisant qui procurait à l'homme le don de la vie spirituelle et le menait à la récompense future. De là, un dédoublement de la personnalité du *haoma* entre un *haoma* jaune, la plante elle-même, et un *haoma* blanc supra-terrestre[3]. Celui-ci fut identifié avec l'arbre *gaokərəna* (pehl. *gōkart*) qui pousse au milieu de la mer *Vourukaša*, l'arbre des remèdes puissants d'où vient la semence de toutes les plantes[4]. C'est en buvant le *hōm-gōkart* que, au jour de la résurrection, on devient immortel. Pour cette raison, la coutume était de placer une goutte de *haoma* sur les lèvres du mourant. Le *haoma* était regardé comme ayant reçu son pouvoir de *Vohu Manah*, le "BonEsprit" protecteur des êtres vivants. Le mystérieux pouvoir de ce breuvage de vie se rapproche assez bien d'un pouvoir magique. Il s'étend, en effet, aux domaines les plus divers, donnant l'agilité aux chevaux dans les courses, la santé aux enfants, la fécondité aux femmes et des époux aux jeunes filles. En outre il est, dans les traditions indo-iraniennes, intimement lié avec un oiseau mythique, celui qui découvrit le *soma-haoma* dans sa cachette et le porta aux dieux et aux hommes de même qu'Odin sous la forme d'un aigle emporta l'hydromel[5].

L'Avesta parle de l'oiseau *Saēna* qui est la *Sīmurgh* (سیمرغ) des Persans et lui fait jouer le même rôle qu'à l'oiseau *vārənγana* dans Yt. XIV. 14. 35, un rôle complètement magique[6]. La plume du *vārən-*

[1] Bund. II. 9, trad. West, *S. B. E.* v. p. 14.

[2] Moulton, *op. cit.* p. 72.

[3] Casartelli, *op. cit.*, § 173. Darmesteter, *S. B. E.* IV. p. LXIX.

[4] Yasht. XII. 17. Darmesteter, *S. B. E.* XXIII. p. 173.

[5] Oldenberg, *op. cit.*, p. 147. L'archer *Kṛçānu* était supposé avoir abattu une aile de l'aigle.

[6] Casartelli, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s.v. *charms* (*Iranian*).

γana éloigne les ennemis et attire la gloire, un os de cet oiseau puissant met le porteur à l'abri des traits de l'adversaire et permet à un homme de ne reculer devant personne. Il s'agit donc ici d'une véritable amulette.

Si le sacrifice peut dégénérer plus ou moins en pratique magique, la prière est exposée à être abaissée au rôle d'incantation. Le mot *mąθra*, qui désigne le message de Zoroastre, a primitivement un sens noble. Il signifie "révélation, proclamation, parole"; mais, dans le Jeune-Avesta, il a le sens de "charme." C'est ainsi que l'a. sax. *spell* est un "récit," un "dire," d'où l'ang. *gospel* (*god-spell*) "l'Evangile," néerl. *voorspellen* "prédire," tandis que l'anglais moderne *spell* est un "charme." De fait, à tout instant dans le Vendidād, on constate que les sermons du prophète, au lieu d'être un sujet de méditation, sont devenus de simples charmes dont le sens est obscurci, comme le montre la traduction pehlevie, et qui doivent produire directement par la prononciation exacte et dosée de leurs mots toute espèce de biens spirituels et temporels. Les plus belles prières subissent cette transformation, ainsi l'*ahuna vairya* (pehl. *ahunavar*), qui constituait une profession de foi, n'est plus qu'une formule douée d'un pouvoir immense, à tel point qu'elle devient une arme dans les mains d'*Ahura-Mazdāh* lui-même.

Le *Bundahiš* raconte, en effet, que le créateur, après avoir récité l'*ahunavar* avec ses vingt-deux mots, terrassa l'esprit mauvais et fut vainqueur aux premiers temps de la création. Le pouvoir de cette même prière et de plusieurs autres est vanté également dans Vd. XIX. Ces prières, ainsi que des textes gâthiques et des exorcismes plus récents, sont récitées dans un ordre déterminé et à autant de reprises que le prescrit la formule, durant les cérémonies de purification dont il a été parlé plus haut. Généralement, un passage des gâthâs, ayant ou semblant avoir quelque rapport avec le circonstance, est récité d'abord et est suivi de longues imprécations contre les *daēva* et la *drug* (Vd. X.). Dans le chapitre XI. du Vendidād, on rencontre les charmes destinés à combattre la *drug Nasu* (cf. supra). Il y en a pour chaque objet: maison, feu, eau, vache, arbres. On chasse successivement les *pairika*, *Angrō Mainyav*, *Būšyąsta*, *Aēšma* et beaucoup d'autres êtres malfaisants, toujours par la vertu propre de ces paroles sacrées. Les maladies morales sont regardées comme étant du même ordre que les maladies corporelles; il est donc bien naturel que le *mąθra* serve aussi à guérir ces derniers, et dès lors on se trouve en présence de la magie. Or, à de nombreuses reprises, le *mąθra* est signalé comme un moyen normal de faire disparaitre les maladies. C'est le cas notamment dans Vd. XX. où l'on distingue trois sortes de médecine, celle par les plantes, celle par couteau, celle par le *mąθra*. Cette dernière est la plus efficace. Les derniers fargards du Vendidād sont pleins de formules d'incantation où l'on s'attaque directement à la maladie:

" Ce sont elles (les plantes guérisseuses croissant autour de l'arbre *gaokərəna*) que nos désirs, nos vœux, nos prières veulent pour nos corps mortels, afin de repousser les maladies, la mort, le feu interne, la fièvre chaude, la fièvre froide, les souffrances de tout genre, le mauvais œil, la pourriture et les impuretés qu'*Angrō Mainyav* a créés pour notre corps mortel.

Maladie ! je te conjure, Mort, je te conjure, Feu interne ! je te conjure, etc., etc.

Que par leur pouvoir, nous puissions vaincre la *drug* ! Puissions-nous vaincre la *drug* par leur pouvoir !

Que par elles, o *Mazdāh*, nous obtenions force et pouvoir. (Nous recourrons à elles) pour combattre les maladies de toute espèce, la mort, la fièvre, la pourriture, etc....pour combattre toute maladie, toute mort, tous les *yātav* (sorciers), toutes les *pairika* (enjôleuses), les *janay*, pleins de malice" (Vd. xx. 5–10)[1].

On voit donc qu'à part une invocation à *Ahura* qui est une prière, tout ce texte est réellement une incantation où maladies et démons sont mis sur le même pied. Cette vieille croyance a, du reste, trouvé sa place dans le système mazdéen. Les maladies sont l'œuvre d'*Ahriman* et de ses suppôts. Vd. XXII. 2 nous dit que lorsque *Ahura-Mazdāh*, l'auteur de la bonne création, eût fait le *garōnmāna*, beau, brillant et lumineux, *Angrō Mainyar*, le malfaiteur, le meurtrier, produisit dans sa malice quatre vingt dix neuf mille neuf cent quatre vingt dix neuf maladies.

Dans Vd. XXI. 18 sqq., on trouve aussi une longue incantation où une foule de maux et de démons sont conjurés ensemble. Darmesteter[2] admet, non sans raison, que c'était un charme destiné à protéger les femmes en couche, aussi y trouve-t-on en même temps une invocation aux eaux. La déesse des eaux *Ardvi Sūra Anāhita* était également la protectrice des femmes enceintes. Chez les Parsis de Perse, il arrive encore aujourd'hui que l'on paie un *mobed* pour qu'il vienne lire des passages du *yasna*, des *yašt* ou du *khordah avesta* afin de conjurer

[1] 5. taṭ vīspəm frīnāmahi tyaṭ vīspəm fraēšyāmahi taṭ vīspəm nəmaxyāmahi avi imąm tanūm yąm maškyanąm.

6. paitištātəē yaskahē, paitištātəē mahrkahē, paitištātəē dāžu, p. tafnu, p. sūranahē, p. sārastyēhē, p. ažanahē, p. ažahvahē, p. kuruγahē, p. aživakahē, p. drukahē, p. astairyēhē, p. aγašyā paityā āhityā yā aṅrō mainyūš frakərəntaṭ avi imąm tanūm yąm maškyanąm.

7. yaskəm θwąm paitisarahāmi mahikəm θwąm paitisarshāmi dāžu θwąm paitisarshāmi tafnu.......

8. yeṅhē vərəda vanaēma drujim drujē varəda vanaēma yeṅhē xšaθrəm aojorshvaṭ maibyo, ahura.

9. paitipərənē aširē, p. aγūirē, p. aγrąm.......

10. paitipərənē vīspəm yaskəmca mahrakəmcā vīspē yātavō pairikåscā vīspå janyō yå drvaitīš.

[2] *Avesta*, trad. franç. introd. à Vd. XXI.

le mauvais œil ou guérir un enfant malade. Les femmes stériles se font, de même, lire le Vendidād sadah[1]. Un pas de plus vers la magie est fait quand, non seulement on attend la guérison du malade de la récitation d'une formule, ce qui ressemble encore un peu, en certains cas, à une prière, mais que l'on se contente de suspendre au cou du malade cette même formule écrite sur une amulette. Tel est le cas aujourd'hui dans certaines familles parsies. M. A. V. Williams Jackson[2] a observé que les enfants chez les Parsis de Perse ont fréquemment des amulettes de ce type. M. J. J. Modi[3] en connaît et en a décrit un certain nombre.

Il en signale notamment plusieurs qui ont pour but de guérir les maux d'yeux ; un autre préserve des insectes nuisibles, quand elle est pendue à la porte après avoir été trempée dans de l'eau et du sable. Celle-ci est faite d'une peau de daim sur laquelle l'incantation a été écrite avec l'eau de safrun.

Anquetil Duperron a recueilli diverses formules de ce genre dans les *rivāyat* (روايت) persans. Parmi elles, il y a une recette contre les maladies du bétail. Elle consiste à faire une amulette d'un peu de laine du scrotum d'un bélier, à l'enterrer dans un sentier où passent les troupeaux et à réciter un passage du *yasna* (Ys. XXXII. 5).

Une autre a pour but de chasser les *daēva* et les sorciers[4]. Généralement, l'action bienfaisante contre les maladies est attendue de *Farēdūn*. C'est notamment le cas dans un charme contre les maux d'yeux, recueilli par M. J. J. Modi[5] : "Au nom de Dieu, au nom de la force et de la splendeur de *Farēdūn*, le fils d'*Aθwyān*, nous adressons nos louanges au soleil aux chevaux immortels, glorieux, et rapides. Nous vénérons *Tištrya* à l'œil fort. Puisse N..., par la vertu et la force de *Farēdūn*, le fils d'*Aθwyān*, par le pouvoir des étoiles du septentrion, obtenir la santé dans son corps. Qu'il en soit ainsi."

Ce *Farēdūn* qui joue un rôle si important dans la médico-magie parsie, sans parler de l'épopée persane est un très ancien héros indo-iranien. Dans le Veda il a nom *Traitana* ou *Trita Âptya*, et on raconte qu'il a tué le dragon *Viçvarūpa*, à trois têtes et six yeux, et fait sortir les vaches[6].

Dans l'Avesta, *θraētaona āθwya* tue le serpent *aži dahāka* aux trois têtes, aux trois gueules et aux six yeux, la plus terrible *drug* d'*Angrō*

[1] A. V. Williams Jackson, *Persia past and present*, p. 379.

[2] Ib. p. 379 sq.

[3] *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, III. p. 338, V. pp. 398, 418. J. J. Modi, *Charms for the disease of the eye*, Bombay, 1894. Id. *Two amulets of ancient Persia*, Bombay, 1901.

[4] Windischmann, *Traditionnelle Litteratur der Parsen*, p. 161.

[5] J. J. Modi, *Charms for the disease of the eye*.

[6] Oldenberg, *op. cit.*, p. 119.

Mainyav. Ce mythe est probablement indo-européen, car on sait qu'Hercule a tué Geryon aux trois têtes et a enlevé les vaches.

Θraētaona est le *Farēdūn* persan que nous avons vu invoquer dans le charme contre les maux d'yeux et que Hamza prétend être l'inventeur de la médecine[1].

Déjà dans l'Avesta, la *fravašay* de *θraētaona* est invoquée "contre les démangeaisons, la fièvre chaude, les humeurs, la fièvre froide, et les [autres] fléaux créés par le serpent[2]."

On voit quelle sorte d'association existe entre le serpent et les maladies et pourquoi *θraētaona* était prédestiné à être un dieu médecin.

Il l'est, du reste, encore à un autre titre : en tant que prêtre du *haoma*. On se rappelle que le *hōm* blanc est l'arbre bienfaisant autour duquel croissent dix mille plantes guérisseuses. Dans Ys. IX sq., on dit que *θrita* est un des premiers prêtres du *haoma*, la plante de vie. Or, *θrita* est un autre nom de *θraētaona* ou tout au moins ces deux personnalités sont confondues. (Indien : *Trita Âptya* = iran. *Θraētaona Āθwya*[3].)

Dans Vd. XX., on raconte longuement que ce *θrita* fut le premier à guérir les maladies, grâce aux "plantes salutaires que *Ahura-Mazdāh* lui remit par milliers, par myriades, celles qui croissent autour du *gaokərəna* (*hōm blanc*)" et "grâce aussi, ajoute-t-on, aux prières, aux louanges récitées sur les corps des mortels." Une incantation suit, du reste, ce verset (Vd. XX. 9 sqq.).

Si le rôle guérisseur de *θraētaona* est donc bien établi, celui d'*Airyaman* n'est pas moins célébré dans l'Avesta. Cet *Airyaman* est l'*Aryaman* védique, un des *āditya*, personnage bienfaisant mais au rôle mal déterminé. *Airyaman*, au contraire, est le guérisseur, par excellence. Vd. XXII. sqq. raconte qu'*Ahura-Mazdāh* envoya son messager *nairyōsanya* dans le brillant palais d'*Airyaman* (*airyamnō nmānəm*, qui n'est autre que l'empyrée de lumière où habitent les *Āditya*) pour lui dire qu'il le comblerait de bénédictions et lui donnerait les charmes bienfaisants, aimables et saints, qui remplissent ce qui est vide et font déborder ce qui est plein, qui viennent au secours de quiconque est maladif et rend la santé au malade. *Airyaman* s'acquitta immédiatement de la cérémonie purificatoire du *barəšnūm*, décrite ci-dessus. Ce rite puissant et les formules dont il l'accompagna arrêtèrent la propagation des 99,999 maladies d'*Angrō Mainyav* (cf. supra). Dans le *Khordāh avesta* et dans les *Sīrōzah*, *Airyaman* (parsi *īrman*) est qualifié constamment de l'épithète de "très désiré" par allusion à son pouvoir bienfaisant. L'application du *barəšnūm* purificatoire à la guérison des

[1] Ed. Gottwaldt, p. 23. Cf. Darmesteter, *S. B. E.* IV. p. 219. Firdausi représente Farēdūn comme un maître en pratiques magiques.

[2] Yt. XIII. 131.

[3] Darmesteter, *op. cit.*, p. 219.

maladies montre bien que celles-ci, comme le péché, sont des souillures, des œuvres démoniaques. Aussi, de même qu'aucun être impur ne doit souiller le feu, la terre, l'eau, etc., de même les plantes bienfaisantes perdraient leur efficacité si un être sous le pouvoir de la *drug* les touchait ou les regardait. C'est ainsi que chez les Parsis de l'Inde, les femmes au moment de la menstruation doivent éviter de toucher les racines de *jasminum pubescens* servant à fabriquer une amulette contre les maux d'yeux (cf. supra), et que, seule, une vierge peut accrocher cette amulette au cou du malade[1]. Tous ceux qui approchent ce dernier doivent être libres de toute impureté.

A propos de cette amulette et d'une autre faite avec des racines de bryone et destinée au même usage, il est curieux de constater comment l'imagination populaire a traité les remèdes botaniques auxquels la médecine avait accordé à tort ou à raison une efficacité naturelle sur les maladies. Elle en a fait des porte-bonheur qui doivent produire leur effet sans même être ingérés. La cueillette des plantes est, du reste, entourée d'un grand nombre de prescriptions fantaisistes. Il faut notamment enjoindre à la plante de produire son effet. Cet usage montre simplement le lien intime existant entre l'incantation et le remède magique et ne paraît pas avoir, quoi qu'en dise M. J. J. Modi, de relations avec la coutume très répandue, même en Europe[2], de déposer une maladie, pour s'en guérir, dans un tronc d'arbre ou dans une statue.

L'importance capitale des plantes dans la grande lutte du bien contre le mal, qui apparaît d'une manière si frappante dans la conception du *hōm* blanc et de l'arbre *garōtman* (= *gaokərəna*) et dans le geste d'*Aûharmazd* (Bund. III. 18) qui mâche un fruit bienfaisant afin de protéger le bœuf des calamités de *Angrō Mainyav*, fait songer au texte de Pline l'Ancien (*N.H.* XXX. 6), attribuant aux mages le pouvoir de guérir les maladies par toute espèce de moyens ingénieux et notamment par les plantes. Bien que les mages chaldéens désignés dans ce passage ne représentent que très imparfaitement les idées iraniennes, il n'y a pas lieu de douter que les mages dans l'Iran aient fait grand usage des plantes, et les superstitions des Parsis au moyen âge et de nos jours ne peuvent que nous confirmer dans cette opinion.

Ainsi, le jour du nouvel an (*nau rōz*), on se mettait pour toute l'année à l'abri des soucis en se frottant d'huile d'olive; le jour de la fête de *Mihr* (مهر) ("le soleil" = *Miθra*), on conjurait les dangers en mangeant des grenades; un jour de novembre, on lançait des oranges

[1] J. J. Modi, *Charms for the disease, etc.* (cf. supra).

[2] Cette coutume est assez fréquente, même en Belgique. Il y a notamment dans les bois des environs de Chimay des arbres portant des petites statuettes et dans le tronc desquels on va enfoncer des épingles pour y déposer des fièvres. Un crucifix sert au même usage dans une église de Louvain, en dépit du clergé.

sur un animal occupé à manger pour assurer son propre bonheur; le 14 décembre, on distribuait de l'ail à ses amis dans le même but et on bouillait des herbes pour se débarrasser des démons. Le jour du *dī-mihr*, on pratiquait une fumigation avec de la réglisse afin d'éviter la misère et la faim[1], et l'on mangeait des pommes et flairait des narcisses afin de réussir dans ses entreprises[2]. Les Parsis placent encore aujourd'hui du bétel et des noix sur la poitrine des femmes enceintes pour leur assurer une heureuse fécondité[3] et font mâcher des feuilles de grenadier aux enfants au moment où ils revêtent la *kušti*[4].

Si le nom des mages est intimement associé avec ces remèdes magiques et ces porte-bonheur végétaux, il l'est encore davantage avec l'astrologie. Tout nous porte à croire cependant que cet élément de leur activité n'est pas d'origine iranienne. La place des astres dans la religion et la magie des Indo-Iraniens paraît avoir été peu considérable[5]. Ils possédaient toutefois le culte de *Tištrya*, l'étoile Sirius, que l'on regardait comme un bon génie ayant produit la pluie après avoir tué *Apaoša*, le démon de la sécheresse (Yt. VIII.). Au début de la création, il avait détruit en grand nombre les créatures perverses d'*Ahriman* au moyen d'un déluge bienfaisant. Il y aurait de l'exagération à ranger dans la magie les croyances iraniennes concernant *Tištrya*, telles que nous les trouvons dans l'Avesta. On a, toutefois, des raisons de croire que dans certaines parties de la Perse, on faisait usage de charmes pour amener la pluie. Le grand *Bundahiš*[6] dit que le fléau créé contre le Seïstan consiste dans l'extension de la sorcellerie à ce point que tous les gens du pays pratiquaient l'astrologie. Ces enchanteurs produisent la neige, la grêle, les araignées et les sauterelles.

Les pratiques du 31 janvier semblaient perpétuer des procédés magiques pour amener la pluie. On se livrait, en effet, à cette date, à des arrosages, et on racontait que Firûz avait, ce jour-là, fait tomber une pluie qui mit fin à une grande sécheresse[7].

L'astrologie a, naturellement, pénétré, un jour, en Perse. Ainsi, actuellement, il n'est pas rare que des Parsis appellent un astrologue à la naissance d'un enfant. Ce personnage doit alors faire l'horoscope du nouveau-né[8]. M. A. V. W. Jackson fait remarquer que cette circonstance permet de déterminer plus tard la date de la naissance

[1] Dans la magie indienne, la fumigation, à l'égal de l'ablution, était un remède souverain contre les souillures morales (Henry, *op. cit.*, p. 32).

[2] Decourdemanche, *Rev. Trad. Pop.* XXIII. p. 209.

[3] Menant, *Les Parsis*, p. 116. [4] Ib. p. 132.

[5] Moulton, *op. cit.*, p. 210.

[6] Moulton, *op. cit.*, p. 209, d'après Darmesteter.

[7] Decourdemanche, *op. cit.*

[8] A. V. Williams Jackson, *Persia past and present*, p. 379.

de l'enfant, laquelle autrement ne serait souvent connue qu'approximativement. Cet usage est déjà bien établi dans l'épopée persane. Le *Zaratušt nāmah* rapporte que la mère de *Zoroastre* vit en songe des bêtes sauvages qui tuaient l'enfant qu'elle portait; elle consulta un astrologue[1]. Pour les Mazdéens, toutefois, les planètes n'ont pas l'influence complexe que leur reconnaît l'astrologie chaldéenne. Elles sont toujours néfastes.

Comme nous le prévoyions au début de cette étude consacrée à un aspect mal étudié des croyances avestiques, nous avons pu constater que l'élément magique du mazdéisme a une double origine. Avant tout, on remarque la survivance d'idées superstitieuses, plus ou moins enoblies par leur entrée dans un système religieux et philosophique très élevé mais fort réceptif : souillure morale identifiée avec la souillure physique provenant du péché ou de n'importe quel contact impur tel que celui d'un cadavre, d'une femme enceinte, d'un malade; purifications qui sont des conjurations, opérées avec des matériaux de l'arsenal magique tels que urine, eau, feu, etc. ; rôle merveilleux de certains animaux tels que le chien et les oiseaux mythiques; breuvage de vie et porte-bonheur, étoiles bienfaisantes et charmes de pluie. Inversement, l'altération des éléments vraiment religieux du mazdéisme les a abaissés au rang de procédés magiques ou quasi-magiques: le sacrifice acquiert une vertu propre et soutient les divinités; les prières servent d'incantations et opèrent des guérisons comme les plantes bienfaisantes; celles-ci et celles-là en arrivent à être réduites occasionnellement au rang de simples amulettes.

A. CARNOY.

[1] D. D. Peshotān Sanjânâ, *The Dinkard*, Vol. XIII. Introd. p. XIII. L'écrit est du XIIIe siècle.

DEUX ÉTYMOLOGIES MITHRIAQUES

1. Caut^{x} et Cautopat^{x}. Plusieurs savants ont déjà cherché l'étymologie des noms des deux dadophores qui se trouvent dans la plupart des représentations du Mithra tauroctone encore conservées, l'un à gauche, l'autre à droite du dieu. Dans l'art mithriaque, l'un de ces dadophores porte la torche vers le haut, tandis que l'autre la porte abaissée; celui-ci s'appelle Caut^{x}[1], celui-là Cautopat^{x}. Ils représentent, nous devons le supposer, "la lueur naissante ou mourante de l'aurore et du crépuscule, tandis que le dieu transperçant le taureau aurait été la splendeur du jour" (Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, i. 209). Mithra est, comme le dit Plutarque dans un autre contexte (*de Iside et Osiride*, xlvi.), le "médiateur," le Μεσίτης (cf. Cumont, i. 303, ii. 33); et c'est, sans doute, comme génie de l'aurore que Caut^{x} est quelquefois accompagné par un coq (*ib.* i. 210). Si, d'ailleurs, les deux dadophores symbolisaient aussi les signes zodiacaux du Taureau et du Scorpion (*ib.* i. 210 s.), Mithra sera le signe du Leo, que les Babyloniens représentaient parfois par un chien (Ginzel, *Handbuch der technischen und mathematischen Chronologie*, i. 83). En effet, le chien, dans les monuments du Mithra tauroctone, lèche toujours le sang qui s'échappe de la blessure du taureau. Ce chien est, d'après M. Cumont (i. 202), la canicule. Je crois, néanmoins, que les dadophores étaient dans l'origine l'aurore et le crépuscule plutôt que les signes du Taureau et du Scorpion.

Si l'on admet cette interprétation, on peut, je le crois, proposer pour les noms des deux porte-flambeaux une meilleure étymologie que celle que l'on a avancée jusqu'ici. Ni la connexion du nom Caut^{x} avec lat. *cautes*, "rocher, écueil," ou avec avest. *kāta*, "désiré" (le mot *kaota*, que Kuun a inventé, n'existe pas et ne pourrait dériver du verbe *kā*, "désirer, aimer"), ni l'équation de Cautopat^{x} avec pers. *Ghoda pat*, "dieu, roi puissant" (qui d'ailleurs est aussi non-existant; *ghoda* serait écrit pour *Khudā*—خدا—"dieu," mais ce mot est pers. mod., tandis que *pat* est moyen-pers. [mod. بد]), ni la comparaison du même mot, pour la signification, avec θεοφιλής (Kuun; *pat*^{x} serait avest. *pa*^{i}*ti*, "seigneur," mais, suivant son étymologie, **kātapaiti* signifierait *'Αγαπητόθεος plutôt que θεοφιλής), ni le rattachement de *pat*^{x} à lat.

[1] Comme la termination du nominatif est douteuse, je l'indique par l'exposant *x*.

pateo, "être ouvert," ou à umb. *Padellar*, "Patellae"—nom de déesse (sur le mot cf. von Planta, *Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte*, i. 227, 333, 395, 401 s., 548)—ou, enfin, à avest. *pa'ti*, "seigneur"—aucune de ces tentatives ne satisfait (pour ces étymologies voir Cumont, i. 208).

On doit, à mon avis, chercher l'étymologie des noms des deux dadophores dans leur trait le plus caractéristique, c'est-à-dire, leur torche. Caut^x élève son flambeau, Cautopat^x l'abaisse; les deux mots sont ainsi antithétiques. Je ne vois dans l'élément *-pat^x* ni avest. *pa'ti*, "seigneur," ni *pāta*, "protégé"—car comme M. Cumont le dit avec raison, "on ne voit pas en effet comment l'un des dadophores pourrait être dit le protégé [ou, ajoutons, le seigneur] de l'autre"—mais la base indo-iranienne *pat*, "tomber." Cautopat^x est ainsi "celui dont le **caut^x* tombe" ou "celui qui laisse son **caut^x* tomber."

On se demandera donc quel est le thème de *-pat^x*. Nous ne trouvons dans les inscriptions mithriaques que la forme dative *Cautopati*, laquelle peut dériver soit de *-patis* (thème en *-ti-*) soit de *-pat* (thème en *-t-*). Quoique le latin connaisse beaucoup de mots en *-ti-*, la plupart sont, surtout en indo-européen, d'une signification abstraite (Lindsay, *Latin Language*, 390 s., Brugmann, *Vergleichende Grammatik*, 2me éd., II. i. 428–440). Il me semble donc que nous devons regarder notre mot comme un thème en *-t-* (cf. Brugmann, II. i. 422–428). En effet nous trouvons le mot *pat* dans l'adverbe védique *akṣi-pát*, qui veut dire littéralement "tant que tombe (ou, vole) dans l'œil," d'où la signification "peu."

Mais si *Cautopat^x* dénote "celui dont le **caut^x* tombe" ou "celui qui laisse son **caut^x* tomber," que sera *caut^x*? Ce mot présente un datif soit en *-e* ou en *-i* (*Caute sacrum*, inscr. 64; *Deo Caute*, 26, 500: mais *Deo Cauti*, 329, supp. 485 *a*), mais dans les inscriptions latines on voit assez fréquemment une confusion entre *e* et *i* finaux (Lindsay, 387, Sommer, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 408). On peut se demander si le *Caute* et *Caut(o)p(ati)* d'une inscription de Heddernheim (no. 441) ne sont pas des accusatifs, vu leur parallélisme avec *petram g[e]ne-[t]ricem* et *Oceanum*; mais les données ne semblent pas nous permettre d'en tirer aucune conclusion définitive. Peut-être les formes sont stéréotypées.

Si j'ai raison en croyant que le mot *caut^x* se réfère au flambeau des dadophores, nous pouvons poser une étymologie nouvelle. Il faut, je le crois, le rattacher à la base **kau̯-*, "brûler," qui se trouve en grec *καίω* (pour **καϝ-ι̯-ω*, cf. *καύσω*, "je brûlerai"), "je brûle" (voir notamment Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 394 s.), quoiqu'on puisse objecter que cette base n'a été pas relevée jusqu'ici dans les dialectes indo-iraniens. Le thème *cauto-* de *Cautopat^x* serait donc le participe passé, et se rapporterait à un avest. **kaota*, vieux-pers.

**kauta*, d'une base **kav-*, "brûler" (cf. avest. *aota*, "entendu": lit. *pajauta*, "sens, perception"; avest. *staota*, "chant d'éloge": *stav-*, "louer"; *sraota*, "ouïe"; *srav-*, "ouïr"; *haota*, "race": *hav-*, "enfanter"). La signification serait "le brûlé," ce qui s'appliquerait très bien à un flambeau. Le grec nous a conservé le mot καυτός dans la glose hésychienne *καυτόν· θυσία τις οὕτω καλουμένη. καὶ ἐσχάρα, καὶ ἑστία ἔιθα καίουσιν* (cf. aussi Van Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, 2me éd., 787).

Nous devons remarquer en outre que les *Cautopat*^x^ et *Caut*^x^ mithriaques ne montrent pas le vocalisme avestique, mais le vieux-persan—*au*, non *ao* (cf. Αὐτοβάρης, Αὐτοβοισάκης, Αὐτοφραδάτης: avest. *aota*, déjà cité; Μαυδάκης: vieux-pers. **mauda*, pers. mod. موی, "cheveu," Justi, *Iranisches Namenbuch*, 52 s., 200).

Le thème de *Caut*^x^ est peut-être en *-t-*, comme nous l'avons proposé pour *Cautopat*^x^. *Caut*^x^ serait donc, au pied de la lettre, "le brûleur" ou "le brûlant"; *Cautopat*^x^, "celui qui laisse son [flambeau] brûlé tomber."

2. Navarz^x^, Nabarz^x^. Le nom de dieu Navarze (inscr. 55) ou Nabarze (inscr. 274, 334) se présente trois fois au datif; il a pour épithète *invicto* (inscr. 55, 499); quelques adorateurs ont donné des *ex-votos* soit *invicto Mythrae Nabarze* soit *S*(*oli*) *i*(*nvicto*) *N*(*abarze*) *M*(*ithrae*) (inscr. 334, 293), d'où il ressort que Navarz^x^ est une épithète de, ou bien un synonyme pour, le dieu Mithra lui-même. À ma connaissance, on a proposé jusqu'ici deux étymologies du mot *Navarz*^x^—celle de Garrucci (voir Drexler, dans Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, iii. 1), laquelle est sans la moindre valeur; et celle de Kuun (cité par Cumont, i. 208, note 6), qui le rattache au pers. mod. نبرد, "combat," نبرده, "fort, courageux." Cette hypothèse est fautive, parce que la forme en moyen-persan était *n*(*i*)*part* (pāzand *naward*, avest. **ni-parət*, "combattre"; voir Salemann, *Grundriss der iranischen Philologie*, I. i. 257, Horn, *ib.* I. ii. 21, 50, 75); et à l'époque mithriaque on ne parlait pas encore persan moderne.

Je voudrais voir dans *Navarz*^x^ une formation haplologique pour **naṷa-ṷarz*, "καινοποιός" (pour le deuxième membre cf. avest. *dužvaršta-varəz*, "faisant des œuvres mauvaises," *haiθyā-varəz*, "faisant de la vérité," *vohvarəz*, "bienfaisant"—d'où le nom propre Ὀχοαρζάνης, d'après Justi, 232—etc., cf. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1978; nom propre Σατιβαρζάνης, "faisant plaisir," Justi, 291)[1]. *Navarz*^x^

[1] Le nom propre Ναβαρζάνης n'a presque rien de commun avec le *Navarz*^x^ mithriaque. L'étymologie que donne Justi, 517, pour Ναβαρζάνης est fausse, car l'arménien *naha*, "premier" (pas "race," comme Justi le veut), est à écarter (cf. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, i. 200).

signifierait donc "renouvelant, régénérateur," et nous savons en effet que la régénération religieuse était fonction de Mithra (cf. Cumont, i. 306), précisément comme il est aussi "rédempteur et bienfaiteur" (בוכ̄תאר אוד כ̄ואבאר), dans un fragment manichéen de Turfān (Salemann, *Manichaeische Studien*, i. no. 4 *d*, 2: cf. son épithète *salutaris* dans les inscriptions 65, 143, et Cumont, i. 309).

Louis H. Gray.

Aberdeen, *le* 10 *avril*, 1915.

LE CULTE DU TAUREAU APIS A MEMPHIS SOUS L'EMPIRE ROMAIN

L'institution du culte de Sérapis par Ptolémée I[1] et la faveur que ce culte rencontra dans l'Égypte alexandrine ne firent pas disparaître la vieille religion du taureau Apis. Les fouilles de Mariette au Sérapéum de Memphis ont prouvé que dans cette ville la nouvelle divinité ne se substitua pas à l'ancienne: "les deux divinités, a écrit le savant égyptologue, ont vécu à Memphis dans deux Sérapéums distincts, en présence l'une de l'autre et sans jamais se confondre." Et plus loin: "Il y eut à Memphis deux Sérapéums, l'un fondé par Aménophis III et dans lequel le culte du dieu des anciens Pharaons se conserva intact jusque sous les empereurs romains, l'autre inauguré peu de temps après l'avènement de la dynastie grecque...et où le Sérapis d'Alexandrie était plus spécialement adoré[2]." Brugsch a pu dresser la liste des Apis connus qui ont été honorés à Memphis sous les Ptolémées[3]. Nous nous proposons de montrer ici que le culte d'Apis n'a pas cessé d'être célébré à Memphis sous l'empire romain jusque vers la fin du IVe siècle après J. C., qu'il est resté pendant cette période nettement distinct de celui de Sérapis, et qu'il a gardé les caractères de l'antique religion pharaonique.

Dès les premiers temps de l'occupation romaine, Diodore de Sicile et Strabon nous fournissent des renseignements très précis.

Diodore de Sicile, contemporain de César et d'Auguste, passe à la vérité pour manquer d'esprit critique et son autorité est souvent contestée. Pourtant il a visité l'Égypte et il parle en témoin oculaire du culte rendu aux animaux sacrés: "Pour ce qui concerne l'Apis de Memphis, le Mnevis d'Héliopolis, le Bouc de Mendès, le Crocodile du lac Moeris, le Lion de Léontopolis, tout cela [les rites de leur culte et les égards qu'on a pour eux] est facile à raconter, mais difficile à faire

[1] Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I, p. 110 et suiv.; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e Ed., p. 111 et suiv.;—Isidore Lévy, *Sarapis*, dans la *Revue de l'histoire des Religions*, tome 60, p. 285 et suiv.; 61, p. 162 et suiv.; 63, p. 125 et suiv.; 67, p. 307 et suiv.

[2] Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, p. 115 et p. 124.

[3] H. Brugsch, *Der Apiskreis aus den Zeiten der Ptolemaer*, dans la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, 1884, p. 110 et suiv.; 1886, p. 19 et suiv.

croire à ceux qui ne l'ont pas vu[1]." Diodore s'exprimerait-il ainsi, s'il n'avait pas vu précisément ce qu'il raconte? Après des indications générales sur les divers animaux sacrés, les soins minutieux que l'on apporte à leur nourriture, à leur entretien, à leur reproduction, à leurs funérailles, il s'occupe spécialement du taureau Apis: "Au moment où Ptolémée, fils de Lagos, prit possession de l'Égypte après la mort d'Alexandre, il arriva que le taureau Apis mourut de vieillesse à Memphis. Celui qui en avait eu la garde dépensa pour les funérailles, non-seulement toute sa fortune, qui était très considérable, mais encore il emprunta à Ptolémée cinquante talents d'argent pour faire face à tous les frais. Et même encore de nos jours les gardiens ne dépensent pas moins de cent talents pour les funérailles de ces animaux.

" Il reste à compléter ce que nous venons de dire par quelques détails sur le taureau sacré nommé Apis. Après que l'animal est mort et qu'on lui a fait de magnifiques funérailles, les prêtres chargés de ce soin vont à la recherche d'un jeune taureau qui ait sur le corps les mêmes signes que son prédécesseur; lorsqu'il a été trouvé, le peuple quitte le deuil et les prêtres, préposés à la garde de l'animal, le conduisent d'abord à Nilopolis, où ils le nourrissent pendant quarante jours; ce délai écoulé, ils l'embarquent sur un bateau appelé Thalamège, qui renferme pour lui une chambre dorée; ils le mènent ainsi à Memphis comme un dieu et le font entrer dans le sanctuaire d'Hephaistos. Pendant les quarante jours, qui viennent d'être mentionnés, le taureau sacré n'est visible que pour les femmes; elles se tiennent debout en face de lui, retroussent leurs vêtements et découvrent leur sexe; en tout autre moment il leur est interdit de se présenter devant lui[2]." Dans ce passage de Diodore, tous les verbes sont au présent, et l'emploi de ce mode nous prouve que les rites décrits par l'historien se célébraient de son temps.

Strabon fut à peu près contemporain de Diodore; comme lui, il parcourut l'Égypte et la date de son voyage dans la vallée du Nil a été fixée à l'an 20 av. J. C.[3] Il visita avec beaucoup de curiosité Memphis, ses monuments et ses environs. "Memphis, nous raconte-t-il, possède plusieurs temples, un entre autres qui est consacré à Apis, c'est à dire à Osiris: là, dans un sékos particulier, est nourri le bœuf Apis, dont la personne, avons-nous dit, est considérée comme divine. Le bœuf Apis n'a de blanc que le front et quelques autres petites places encore; ailleurs il est tout noir et ce sont là les signes, d'après lesquels, à la mort du titulaire, on choisit toujours le successeur. Son sékos est précédé d'une cour contenant un autre sékos qui sert à loger sa mère.

[1] Diodore de Sicile, I, 84. [2] *Ibid.* I, 84, 85.
[3] M. Dubois, *Examen de la Géographie de Strabon*, pp. 72, 81–82.

A une certaine heure du jour, on lâche Apis dans cette cour, surtout pour le montrer aux étrangers; car, bien qu'on puisse l'apercevoir par une fenêtre de son sékos, les étrangers tiennent beaucoup aussi à le voir dehors en liberté; mais, après l'avoir laissé s'ébattre et sauter quelque temps dans la cour, on le fait rentrer dans sa maison. Le temple d'Apis est tout à côté de l'Hephaestaeum[1]...."

Ajoutons que Strabon décrit plus loin le Sérapéum de Memphis en ces termes: "Il y a enfin le Sérapéum, mais ce temple est bâti en un lieu tellement envahi par le sable, qu'il s'y est formé par l'effet du vent de véritables dunes et que, quand nous le visitâmes, les sphinx étaient déjà ensevelis, les uns jusqu'à la tête, les autres jusqu'à mi-corps seulement, et qu'il était facile d'imaginer quel danger on eût couru à être surpris sur le chemin du temple par une violente bourrasque[2]."

Du rapprochement de ces deux passages de Strabon, il résulte non-seulement que le sanctuaire d'Apis n'avait rien de commun avec le Sérapéum, mais encore que le Sérapéum était, dès l'époque d'Auguste, ensablé, par conséquent à peu près abandonné et délaissé, tandisque le temple du taureau sacré était l'objet de soins attentifs, en même temps que de la curiosité des étrangers. D'autre part le renseignement que donne le géographe sur le voisinage immédiat du sanctuaire d'Apis et de l'Hephaestaeum nous aide à comprendre pourquoi Diodore signale l'entrée du taureau sacré dans le temple d'Hephaestos. Hephaestos n'est ici que le dieu égyptien Phtah, et il n'est pas impossible que chaque nouvel Apis ait traversé le temple de Phtah pour gagner son propre sékos[3].

Aux indications contenues dans les textes de Diodore et de Strabon, Pline l'Ancien, moins d'un siècle plus tard, ajoute de nouvelles données, non moins intéressantes. "En Égypte, un bœuf est même honoré comme une divinité; on l'appelle Apis. Ce qui le fait reconnaître, c'est une tache blanche sur le côté droit et semblable au croissant de la lune nouvelle; sous sa langue est une nodosité que les Égyptiens appellent scarabée. Il est défendu qu'il vive plus d'un certain nombre d'années; on le tue en le noyant dans la fontaine des prêtres, pour en aller chercher, au milieu d'un deuil général, un autre qu'on lui substitue. Tant qu'on ne l'a pas trouvé, les Égyptiens sont dans l'affliction; ils se rasent même la tête; cependant on ne cherche jamais longtemps le nouvel Apis. Trouvé, il est amené à Memphis par les prêtres; il a pour demeure deux temples, que l'on appelle Thalames, et qui servent d'augures à l'Égypte: l'augure est favorable, s'il entre dans l'un, funeste, s'il entre

[1] Strabon, XVII, 1, 31. [2] *Id.*, XVII, 1, 32.

[3] "Le taureau sacré Apis fut la forme vivante de Phtah, son fils, celui qui renouvelle sa vie sur la terre et qui reçoit les adorations des vivants." Ch. de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions*, trad. franç. H. Hubert—Is. Lévy, p. 90.

dans l'autre. Il donne des réponses aux particuliers, en prenant des aliments de la main de ceux qui le consultent. Il se détourna de la main de Germanicus, qui ne tarda pas à mourir. Ordinairement renfermé, il marche, quand il se montre en public, avec des licteurs écartant la foule; il est entouré d'une troupe d'enfants qui chantent des hymnes en son honneur; il paraît le comprendre et vouloir qu'on l'adore. Ces bandes, qui l'accompagnent, saisies d'un enthousiasme soudain, prédisent l'avenir[1]. On lui présente une fois par an une vache, qui a aussi ses marques, bien que différentes, et on dit que le jour où on la trouve est aussi celui de sa mort. Il est à Memphis dans le Nil un endroit qu'on nomme Phiala à cause de sa configuration : tous les ans on y jette une coupe d'or et une d'argent, aux jours où l'on célèbre la naissance d'Apis; ces jours sont au nombre de sept et, chose singulière, pendant ce temps le crocodile n'attaque personne; le huitième jour, après la sixième heure, le monstre reprend sa férocité[2]." Le voyage de Germanicus en Égypte, signalé par Tacite[3], eut lieu en l'an 19 ap. J. C. : la même année Germanicus mourut, à peine de retour en Syrie. Outre la mention de cet épisode, ce qui donne un grand intérêt au texte de Pline, c'est l'indication des présages d'ordre général ou d'ordre individuel que fournit l'attitude de l'animal divin, des processions qui l'accompagnent, et de la cérémonie qui se célèbre sur les bords du Nil.

Pour être plus bref que la page de Pline, le texte suivant de Suétone n'en est pas moins significatif. Titus fut soupçonné, prétend l'historien, de vouloir disputer l'empire à son père Vespasien. "Il fortifia ces soupçons en se montrant avec un diadème sur la tête pendant la consécration du bœuf Apis à Memphis, par où il passait en se rendant à Alexandrie. C'était, il est vrai, un usage emprunté aux rites de l'ancienne religion ; mais on ne manqua pas d'interpréter autrement sa conduite[4]." Titus passa par l'Égypte en 69, puis en 71 ap. J. C. Du texte de Suétone, il faut retenir qu'en assistant à la consécration du bœuf Apis, Titus se conformait aux vieux usages pharaoniques. Sa présence à la cérémonie atteste que les rites du culte d'Apis avaient gardé un caractère officiel.

Plutarque, contemporain de Suétone, mentionne non-seulement l'existence à Memphis du culte d'Apis, qu'on regarde, dit-il, comme l'image d'Osiris[5], mais diverses particularités dignes d'être relevées. "On dit aussi que les prêtres égyptiens abreuvent le bœuf Apis de l'eau d'un puits particulier et qu'ils lui interdisent absolument celle du

[1] Le fait est confirmé par l'orateur Dion Chrysostome, de Pruse, contemporain des Flaviens et des premiers Antonins : *Orat.* XXXII (Ad Alexandrinos), 13.

[2] Pline, *Hist. Natur.*, VIII, 81 (Trad. Littré).

[3] Tacite, *Annales*, II, 59.

[4] Suétone, *Titus*, 5.

[5] Plutarque, *Isis et Osiris*, 20.

Nil, non qu'ils regardent, suivant l'opinion de quelques auteurs, cette eau comme impure à cause du crocodile, car il n'est rien que les Égyptiens aient autant en vénération que le Nil, mais parce que l'eau de ce fleuve passe pour engraisser et donner un embonpoint extraordinaire. Ils ne veulent donc pas qu'Apis soit trop gras[1]...." Ailleurs Plutarque compare certaines cérémonies du culte d'Apis à des cérémonies analogues de la religion dionysiaque; il trouve dans les ressemblances qu'il constate des preuves de l'identité d'Osiris et de Dionysos. "Il y a, dit-il, des preuves évidentes de cette identité dans les cérémonies que les prêtres observent aux funérailles d'Apis, dont le corps est porté sur un bateau au lieu de sa sépulture. Elles ne diffèrent point de celles que l'on célèbre aux fêtes de Dionysos. En effet ces prêtres revêtent des peaux de faons; ils tiennent des thyrses à la main, poussent de grands cris et se livrent aux mêmes mouvements désordonnés que les bacchants et les bacchantes dans les rites orgiastiques du culte de Dionysos[2]."

De la même époque que Plutarque et Suétone et de la période, immédiatement postérieure, c'est à dire du siècle des Antonins datent quelques documents d'une autre nature, mais non moins caractéristiques. Ce sont d'abord plusieurs monnaies du nome Memphite, à l'effigie des empereurs Domitien, Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux. Au revers de ces monnaies, le taureau Apis est représenté soit groupé avec Isis, soit seul[3], et il est digne de remarque que le Sérapis alexandrin n'y figure jamais. Sous Marc-Aurèle, un papyrus du Fayoum fait allusion au culte et à l'apothéose d'Apis[4]; sous le même empereur, un papyrus daté du 14 janvier 171 après J. C. mentionne deux fois l'Apeion de Memphis[5].

La fin du IIe et la première moitié du IIIe siècle fournissent une nouvelle série de renseignements empruntés à des écrivains de caractères et de tempéraments très variés. Voici d'abord quelques lignes de Pausanias, qui doivent éveiller notre attention : "En Égypte, des sanctuaires de Sérapis, le plus célèbre est celui d'Alexandrie, mais le plus ancien est celui de Memphis; dans ce dernier les étrangers ne peuvent pas pénétrer; les prêtres eux-mêmes n'ont pas le droit d'y

[1] Plutarque, *Isis et Osiris*, 5.

[2] *Ibid.* 35.

[3] *Catalogue of Greek Coins of the British Museum, Alexandria*, pp. 345–346, nos. 19, 23, 24, 25;—*Numi Augg. Alexandrini, Catalogo della Collezione G. Dattari*, pp. 412–413, nos. 6294–6298, 6300–6302.

[4] J. Nicole, *Papyrus de Genève*, 36: *προσκύνημα τοῦ ἱερωτάτου Ἄπιδος Θαώιτος... παρήνεγκα καὶ παρέδωκα ὑπὲρ τοῦ προκειμένου ἱεροῦ ὑπὲρ ἀποθεώσεως Ἄπιδος Θαώιτος βύσσου στολίσματα*...Le papyrus est daté de l'année 170 ap. J. C.

[5] *Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin*—Griechische Urkunden, I, no. 347...: *Ἐν Μέμφει ἠσπάσατο τὸν λαμπρότατον ἡγεμόνα καὶ ταῦτα πρὸς τῷ Ἀπείῳ*...La même formule revient à deux reprises différentes dans le document.

entrer avant qu'ils n'aient enseveli Apis[1]." Pausanias commet évidemment une confusion entre Sérapis et Apis. Si l'on envisage en effet le véritable Sérapis, c'est à dire le dieu alexandrin dont le culte fut institué par Ptolémée I, le Sérapéum d'Alexandrie fut le premier temple consacré au nouveau dieu ; s'il y avait à Memphis un Sérapéum plus ancien que celui d'Alexandrie, c'est qu'on avait désigné par ce nom un sanctuaire antérieur à l'institution du culte de Sérapis et consacré à une ancienne divinité de l'Égypte pharaonique. Et c'est bien ce que prouve la seconde partie du passage de Pausanias ; il s'agit évidemment dans cette phrase de la nécropole des Apis, inaccessible aux étrangers et qui pour les prêtres eux-mêmes ne s'ouvrait que lors des funérailles d'Apis. D'autre part les expressions de l'écrivain grec nous apprennent que de telles funérailles avaient lieu de son temps.

Lucien de Samosate fait plusieurs fois allusion, non sans ironie, au deuil des Egyptiens après la mort d'Apis[2] ; il mentionne également les oracles que rendait l'animal divin[3].

Élien et Solin, contemporains des successeurs de Septime Sévère, ont reproduit sans y ajouter rien d'essentiel les indications déjà fournies par les écrivains du Ier siècle, entre autres par Strabon, Diodore et Pline[4]. Le texte de Solin reproduit presque exactement le passage de Pline cité plus haut. L'un et l'autre écrivain signalent le culte d'Apis, ses rites et son oracle, comme des faits qui se passent de leur temps.

Clément d'Alexandrie, qui vivait à la même époque, affirme d'ailleurs très nettement que les gens de Memphis adorent Apis, comme ceux de Mendès adorent le bouc[5].

Il faut ensuite atteindre la seconde moitié du IVe siècle pour retrouver mention du culte d'Apis. Mais les documents de cette époque présentent un vif intérêt en raison de leur précision. En 358, dans la *Monodie* qu'il composa sur le désastre de Nicomédie, le rhéteur Libanius demandait que la terre entière fît entendre une lamentation comme celle qui résonne en Egypte après la mort d'Apis[6]. Quelques années plus tard, en 362, pendant le séjour de Julien à Antioche, l'empereur apprit, par une lettre officielle du gouverneur d'Égypte, qu'on avait enfin trouvé un nouvel Apis. Ammien Marcellin, qui

[1] Pausanias, I, 18, § 4.

[2] Lucien, *De sacrificiis*, 15 ; *De Syria dea*, 6.

[3] *Id.*, *De astrologia*, 7.

[4] Elien, *De natura animalium*, XI, 10 ;—Solin, Ed. Mommsen, pp. 142–143.

[5] Clément d'Alexandrie, *Protrepticus*, II, 39.

[6] Libanius, LXI, 20 (Ed. R. Fœrster, IV, p. 340) : ...*καὶ κατέχετο τὴν οἰκουμένην κωκυτὸς ὁποῖος τὴν Αἴγυπτον ἐπ' οἰχομένῳ τῷ Ἄπιδι.*

signale le fait[1], en profite pour introduire dans son récit une courte digression sur le bœuf Apis et les rites de son culte. Cette digression ne contient aucune donnée nouvelle; les renseignements qui s'y trouvent sur les marques spéciales, sur la mort de l'animal, sur le deuil qui en est la conséquence, sur la recherche et la consécration du nouvel Apis, sur les oracles que donne le dieu, etc. paraissent reproduits surtout d'après Pline l'Ancien.

Ainsi, jusque dans la seconde moitié du IVe siècle ap. J. C., le culte d'Apis se célébra à Memphis. Il est très probable qu'il ne fut pas aboli avant 391, date à laquelle les sanctuaires païens furent détruits dans toute l'Égypte sur l'ordre de Théodose[2].

Les textes et les documents, que nous venons de citer ou d'analyser, n'attestent pas seulement la survivance de ce culte jusqu'à la fin du IVe siècle ap. J. C. Ils nous renseignent encore sur ce culte, ou du moins sur quelques-uns des rites qui le caractérisaient.

Le sanctuaire, dans lequel le bœuf Apis était adoré, se trouvait à Memphis même; il était nettement distinct du temple de Sérapis ou Sérapéum proprement dit et de la nécropole des Apis, que Mariette a retrouvée sur les premières pentes de la chaîne lybique, à l'ouest de la ville. Le sanctuaire d'Apis, sous l'empire romain, se trouvait au même endroit qu'à l'époque des Pharaons; c'est ce qui ressort du rapprochement des données fournies par Diodore et Strabon et d'un renseignement transmis par Hérodote. Comme nous l'avons vu plus haut, d'après Diodore, le nouvel Apis amené à Memphis était d'abord introduit dans le sanctuaire d'Hephaestos; et d'après Strabon, le sanctuaire d'Apis touchait à l'Hephaestaeum. Or, voici ce qu'Hérodote rapporte: "Devenu maître de toute l'Egypte, Psammétik construisit le portique du sanctuaire d'Hephaestos à Memphis, qui regarde le midi: il bâtit aussi la tour d'Apis, dans laquelle Apis est nourri, dès qu'il s'est manifesté; il l'éleva en face du portique; elle est complètement entourée d'un péristyle et remplie de sculptures[3]." Le temple d'Apis, qu'ont vu sous Auguste Diodore et Strabon, était sans doute le même ou du moins occupait le même emplacement que le sanctuaire bâti par Psammétik, qui régna pendant le VIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Parmi les cérémonies du culte d'Apis que mentionnent les textes et les documents de l'époque romaine, il faut signaler tout d'abord les funérailles du dieu avec le deuil populaire qui les accompagnait, puis

[1] Ammien Marcellin, xxii, 14: [Juliano] offeruntur rectoris Aegypti scripta Apim bovem, operosa quaesitum industria, tamen post tempus inveniri potuisse firmantis, quod, ut earum regionum existimant incolae, faustum et ubertatem frugum diversaque indicat bona.

[2] G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 607.

[3] Hérodote, ii, 153.

les fêtes joyeuses par lesquelles se célébrait l'apparition du nouvel Apis. Funérailles et fêtes appartiennent au vieux rituel de l'Égypte pharaonique. Quelques détails particuliers accentuent encore ce caractère : c'est sur une barque richement décorée et par le Nil que le nouvel Apis était amené à Memphis[1]; c'est de même sur une barque que le corps de l'Apis mort était porté au lieu de sa sépulture[2]. A l'arrivée de l'animal-dieu dans son sanctuaire de Memphis, avait lieu une cérémonie de consécration, à laquelle d'après Ammien Marcellin participaient cent prêtres[3]; ce fut à cette consécration que Titus assista, le diadème sur la tête, et Suétone, qui nous raconte le fait, ajoute que c'était là " un usage emprunté aux rites de l'ancienne religion[4]."

Le bœuf Apis était conduit en procession à travers la ville. De telles processions sont mentionnées par Pline, par Élien, par Solin. Le texte même de Pline indique que c'était là un rite habituel, bien que peu fréquent[5]. La foule, abondante sur le parcours de la procession, devait être contenue par des gens auxquels Pline donne le nom de licteurs; l'animal-dieu était accompagné par des troupes d'enfants qui chantaient des hymnes et qui vaticinaient. La procession du dieu ou de son image est un vieux rite égyptien, mille et mille fois représenté ou décrit sur les monuments de l'époque pharaonique. Tel est sans doute aussi le caractère qu'il convient d'attribuer à la cérémonie, par laquelle on célébrait l'anniversaire de la naissance d'Apis, et qui consistait, entre autres rites, à jeter dans le Nil, en un point appelé Phiala, une coupe d'or et une coupe d'argent[6].

La divination se pratiquait dans le sanctuaire d'Apis. Les documents en signalent trois formes différentes. D'après Pline, le sanctuaire renfermait deux pièces ou pavillons, *delubra*, spécialement nommés Thalames (*Θάλαμοι*); suivant que le nouvel Apis entrait dans l'un ou dans l'autre de ces *delubra*, l'avenir apparaissait aux Égyptiens heureux ou malheureux. En second lieu, lorsqu'un visiteur présentait quelque aliment à Apis, c'était un présage favorable qu'Apis l'acceptât et s'en nourrît; mais, si l'animal se détournait et refusait de prendre l'aliment, c'était un présage funeste. Or ce fut ce qui arriva à Germanicus, quelques semaines à peine avant sa mort en Syrie. Enfin, toujours selon Pline, les enfants, qui accompagnaient en chantant les processions d'Apis, étaient parfois saisis d'enthousiasme prophétique et prédisaient l'avenir. Si ce dernier mode divinatoire se rapproche de la divination

[1] Diodore, I, 85. [2] Plutarque, *Isis et Osiris*, 35.

[3] XXII, 14 : cumque initiante antistitum numero centum inductus in thalamum esse coeperit sacer....

[4] De more quidem rituque priscae religionis (*Titus*, 5).

[5] Cetero secretus, cum se proripuit in coetus....

[6] Pline, *Hist. natur.*, VIII, 81 ; cf. Solin, Ed. Mommsen, p. 143.

par enthousiasme ou chresmologie des Grecs[1], les deux premiers ne se rattachent à aucune des formes de la mantique hellénique. C'est le dieu lui-même, et non quelque prophète ou Pythie, qui révèle l'avenir ; il n'est pas besoin d'interprète. Déjà Hérodote avait remarqué que chez les Égyptiens l'art divinatoire n'était pas attribué aux hommes, mais à certains dieux[2].

Enfin il nous paraît intéressant de retenir un dernier détail, parmi tous les renseignements que nous possédons sur le culte d'Apis à l'époque romaine. D'après Pline, Apis ne devait pas vivre au-delà d'un certain nombre d'années; lorsque le moment de sa mort était venu, on le plongeait dans une fontaine sacrée et on le tuait[3]. Le même renseignement est donné par Solin et par Ammien Marcellin. Un tel rite se retrouverait difficilement, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, dans la religion gréco-romaine. Sans doute de modernes exégètes ont cru pouvoir expliquer par une hypothèse du même genre tels rites ou telles légendes helléniques[4]; mais en fait, à l'époque historique, on ne voit nulle part en Grèce un animal tenu pour un dieu, adoré comme tel, puis mis à mort au bout d'un nombre d'années déterminé. Si le détail donné par Pline, Solin et Ammien est exact, c'est bien là encore un trait caractéristique de l'ancien culte et de l'ancien rituel national en Égypte.

Il n'est donc pas douteux que le culte d'Apis ait continué d'être célébré dans l'Egypte romaine jusqu'à l'époque de Théodose. Malgré l'introduction dans la vallée du Nil de la civilisation gréco-latine et de nombreux usages helléniques, ce culte garda sa physionomie indigène. Le dieu, auquel il s'adressait, ne cessa pas d'être un taureau; pour découvrir l'animal-dieu, on avait recours aux mêmes procédés que du temps des Pharaons; les rites, dont les auteurs font mention, appartiennent bien au vieux fonds des pratiques nationales de l'Lgypte. Sérapis n'a pas plus fait disparaître Apis, que l'Isis alexandrine n'a fait disparaître Hathor.

A ce culte, d'un caractère si étrange pour eux, les Romains, devenus maîtres de l'Égypte, n'ont point fait d'opposition. Il est même remarquable que de grands personnages, comme Germanicus et Titus, aient visité le sanctuaire d'Apis ou pris part aux cérémonies de son culte; que l'image du dieu, sous sa forme animale, ait été gravée sur des

[1] Bouché-Leclercq, art. *Divinatio* du *Dictionnaire de Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. II, p. 310 et suiv.

[2] II, 83. Diogène Laërte rapporte un épisode curieux du séjour en Égypte d'Eudoxe de Cnide, savant grec qui vécut pendant la 1re moitié du IVe siècle av. J. C. Comme il se trouvait à Memphis, le bœuf Apis lécha son manteau ; les prêtres du dieu y virent un présage et lui annoncèrent qu'il serait célèbre, mais ne vivrait pas vieux (Diog. Laërt., VIII, 8, 90).

[3] Pline, *Nat. Hist.*, VIII, 81.

[4] Voir en particulier S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, passim.

monnaies, qui portaient au droit l'effigie impériale ; enfin qu'à l'époque de Julien (et c'était peut-être une règle constante) le gouverneur de l'Égypte ait cru devoir prévenir l'empereur, par un message officiel, de la découverte d'un nouvel Apis. L'attitude du gouvernement impérial envers le dieu Apis nous montre jusqu'où la politique romaine a poussé la tolérance et le respect des religions indigènes dans les provinces, à condition, bien entendu, qu'aucune atteinte ne fût portée au loyalisme et à l'obéissance des populations soumises.

J. TOUTAIN.

COMPTES RENDUS

Malay Grammar. By R. O. Winstedt, Malay Civil Service. Oxford, at the Clarendon Press, 1913, 205 pages.

M. Winstedt, recommandé déjà à l'attention du monde savant par tant de curieuses publications dans le domaine des études malaises, vient de donner une "Malay Grammar" à tous égards fort intéressante. Non-seulement elle est le résultat de recherches poursuivies pendant des années en pays malais même et la mise en pratique des théories exposées jadis par Marsden, Crawfurd, plus récemment en Hollande par MM. Gerth van Wijk, Tendeloo, Spat et Van Ophuijsen, mais encore le fruit de longues méditations, au cours d'une interminable maladie, en un hôpital tropical. Si l'on ajoute que M. W. s'est assuré des avis de malaïstes aussi distingués que MM. C. O. Blagden, A. A. Fokker et R. J. Wilkinson, on ne sera nullement surpris qu'il ait produit une œuvre si estimable.

L'originalité du livre réside surtout dans la disposition de ses diverses matières, M. W. ayant trouvé à très juste titre vain d'appliquer les habituelles divisions de nos grammaires européennes au malais si fluide, où, suivant sa pittoresque expression, les "mots-caméléons" abondent, où tel terme ne peut être assigné de façon définitive à telle partie du discours, où il n'existe pas de ligne de démarcation nette entre le radical employé comme substantif et le radical employé comme adjectif, où le substantif et le verbe ne peuvent être bien distingués. Il y a là une excellente utilisation de théories que l'avenir, croyons-nous, justifiera de plus en plus.

Tout ce que dit M. W. au sujet de la transcription du malais en caractères latins nous paraît aussi incontestable. N'y a-t-il pas un inutile pédantisme à vouloir établir une transcription phonétique qui vaille pour une langue comme le malais, parlée sur une aire si étendue qu'en maints endroits elle subit et subira sans cesse l'influence des idiomes qui y sont en usage concomitant à elle ; une langue dont l'orthographe se différencie avec les lieux, dont les voyelles sont si imparfaitement rendues par l'alphabet arabe ? Pour y parvenir, il faudra par force en arriver à un système bâtard, incapable de satisfaire les théoriciens et sans grande nécessité pour les autres.

M. W. tient, non sans raison, cette question pour très secondaire et, considérant que le malais est une langue vivante, d'une entière vitalité, lue par des gens de nationalités les plus diverses, il juge très suffisant de s'en tenir aux systèmes adoptés par le Gouvernement néerlandais et celui des Straits Settlements, qui, après entente, sont identiques à deux ou trois notations près. Très simples, ils ont gagné droit de cité par leur long usage et les milliers d'ouvrages qu'ils ont servi à imprimer ; pourquoi, sous prétexte d'exactitude phonétique, vouloir les encombrer aujourd'hui de signes diacritiques et de subtilités quasi-impossibles à infliger à une langue en des pays de ressources typographiques limitées ?

On doit encore à M. W. d'avoir discuté pour la première fois avec précision l'orthographe malaise en caractères arabes telle qu'elle nous est parvenue. Il donne un aperçu du système du XVIIe siècle qui fut suivi un peu partout dans l'Archipel indien, ainsi que le prouvent les plus anciens manuscrits, puis du système moderne qui en diffère sur plusieurs points. Il est vrai qu'il ne faudrait pas chercher dans les auteurs indigènes l'orthographe parfaitement régulière enregistrée dans les grammaires et les dictionnaires malais dus à des Européens : l'écrivain indigène, à quelques règles fondamentales près, écrit surtout d'après le sens plus ou moins profond qu'il possède de sa langue ; c'est le règne de l'empirisme.

Toute la partie purement grammaticale est parfaite et ne mérite que des éloges. Dans un dernier chapitre M. W. aborde les "styles" ou les différentes manières de parler. Elles ont été distinguées par les ergoteurs indigènes en langue de cour, de noblesse, des bazars. En réalité le malais comme toutes les langues très vivantes, se différencie suivant qu'on emploie la langue des écrivains, des gens de bon ton, le vocabulaire polyglotte du commerce, l'argot des rues.

Quand j'aurai dit que M. Winstedt a muni son livre en appendice de suggestives notes sur l'art épistolaire des Malais, gens formalistes entre tous sur ce chapitre, d'une bibliographie raisonnée, on comprendra que sa Grammaire est l'une des meilleures entre les modernes sur la grande langue commerciale de l'Extrême-Orient.

ANTOINE CABATON.

COMPARATIVE RELIGION, ITS ADJUNCTS AND ALLIES. By L. H. JORDAN. Oxford, University Press, 1915, XXXIII—574 pages.

Ce livre, fruit de longs travaux, et qui, dans l'ensemble, fait honneur à l'impartialité du Rev. L. H. Jordan, se prête mal à une analyse. Il contient la bibliographie raisonnée et critique d'un très grand nombre d'ouvrages—anthropologie, ethnologie, sociologie, archéologie, mythologie, philologie, psychologie, histoires générales des religions, histoires de religions déterminées, traités doctrinaux sur l'histoire des religions. C'est un *general survey* de l'activité scientifique pendant ces dernières années, qui ne pouvait être complet, et qui, tel quel, est très utile.

THE ETHIOPIC LITURGY, ITS SOURCES, DEVELOPMENT AND PRESENT FORM. By the Rev. SAMUEL A. B. MERCER, Ph.D., professor of Hebrew and Old Testament, Western Theological Seminary, Chicago. XVI—487 pp. (1915).

Ce très intéressant travail sur la liturgie éthiopienne forme le recueil des *Hale Lectures* que le professeur Mercer avait été appelé à faire pour l'année 1914-1915. L'auteur y a principalement pour objet de faire connaître la liturgie éthiopienne dans sa forme actuelle. En vue de son entreprise, il lui a fallu demander, en Éthiopie même, communication d'un exemplaire du rituel des règles et prières liturgiques, telles qu'elles sont pratiquées aujourd'hui dans la célébration des saints mystères. Ce document manuscrit, que l'Abūna Matthew mit gracieusement à sa disposition, est mentionné dans le cours de l'ouvrage sous la désignation *Mercer Ms. Eth.* 3. La description et le contenu en sont indiqués au complet p. 392.

C'est la première fois que la liturgie présentement en usage dans l'Église Éthiopienne est mise à la portée des savants liturgistes dans une traduction (pp. 295-373).

La traduction donnée notamment dans Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1894 (pp. 194–244), est basée en effet sur Brit. Mus. Ms. Or. 545 du 17e siècle. La version anglaise de Mercer est suivie, dans le volume que nous analysons, de quelques notes critiques sur le texte (en autographie, pp. 377–390). L'auteur n'a pas cru devoir traduire au long et au large les quatorze *anaphoras* renfermées dans son manuscrit. Il s'est contenté de donner, après celle de *l'Ordo communis*, la version de *l'anaphora* fondamentale et normale qui est celle des "Douze Apôtres." A l'usage des liturgistes qui sont en même temps orientalistes, il reproduit, pp. 393–465, un facsimile photographique des mêmes parties de son manuscrit éthiopien.

La première et la plus grande partie du livre est consacrée à une exposition des sources (y compris un tableau succinct des religions anciennes où les usages rituels étaient en honneur) et de la forme primitive, puis du développement progressif de la liturgie éthiopienne.

Fondée au cours du 4e siècle l'Église d'Abyssinie adopta d'abord la liturgie grecque de "Saint Marc" en usage à Alexandrie. Mercer en donne une reconstruction dans la forme probable du 5e siècle (pp. 117–137) sur la base du texte publié par Brightman. A la suite du schisme monophysite, la liturgie en question fut traduite en éthiopien pour l'Église d'Abyssinie, de même que l'Église monophysite d'Alexandrie la traduisit en copte. A cette époque, au 6e siècle, se trouve le point de départ du développement spécial de la liturgie éthiopienne, que Mercer étudie, en prenant l'une après l'autre les diverses parties du service divin, avec une patience qui lui fait d'autant plus d'honneur que le sujet ne semble pas lui être très familier.

A. V. H.

CORRESPONDANCE

Dans une lettre qu'elle me faisait l'honneur de m'écrire le 25 juillet dernier, Miss A. Getty formulait des remarques d'un intérêt général au sujet du compte rendu que Mr E. J. Thomas a consacré à son livre *The Gods of Northern Buddhism*, dans *Muséon*, p. 119.

Mon intention est de publier cette lettre et d'examiner les problèmes qu'elle soulève, celui-ci par exemple : l'école du Gāndhāra relève-t-elle du Hīnayāna, comme le croit Miss A. Getty, ou du Mahāyāna, comme le pensait Mr E. J. Thomas ?

La place me manque aujourd'hui. Je le regrette et présente mes excuses à ma savante et industrieuse correspondante.

L. V. P.